

26589

UNIVERSITY OF KASHMIR

Acc. No. 26589.....

Author.....

Title..... فلسفہ لکھی.....

فلسفہ لکھی

KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY

Srinagar-190006

[illegible]

Date _____

Acc. No. _____

— 212 —

This book should be returned on or before the last date stamped above. An over-due charge of 10 Paise will be levied for each day, if the book is kept beyond that date.

فلسفۂ نفس

(حقیقت نفس کی ایک جدید تشریح)

مصنف

ضامن تقوی

مصنف اسرار ہستی و فلسفۂ خودی و شعرا الحکم

شیخ غلام محمد ایوب صاحب

مالیہ بازار امیر اکدل سرینگر کشمیر

الہ آباد

ہندستانی اکیڈمی ' یو - پی

۱۹۴۷

26589

Published by
THE HINDUSTANI ACADEMY, U. P.,
Allahabad.

cat 05

عنوان

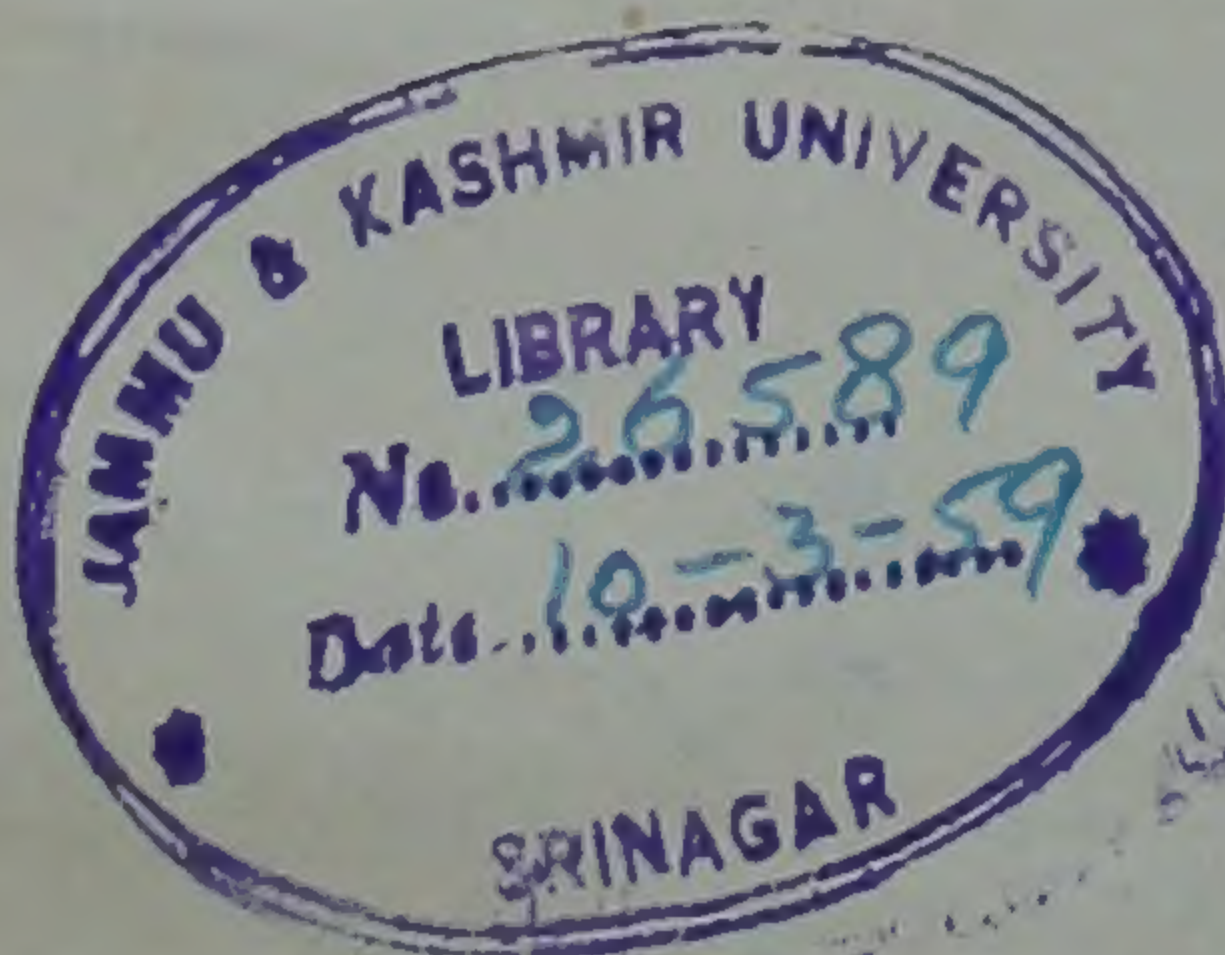
U 150

25

CHECKED

SECOND EDITION:

Price : Rs. 2



Stop
mb

Printed by
M. MANZOOR AHMAD, At the Modern Printing Works,
Allahabad.

فہرست مضامین

صفحات

عنوان مضمون

الف

(از مولانا عبدالماجد صاحب بی - اے)

ج

ا

(باب اول - نفس و ماہیت نفس)

۸

۹

۱۸

ہیت نفس

مرکزی

شیء کی نفس ذات سے مراد وہ مرکزیت ہے

سے اس سے اُس شیء کے قوی و افعال کا نظام

۲۰

ستہ ہوتا ہے

۲۳

مادہ

۲۳

شعور نفس سے وابستہ ہو سکتی ہے نہ کہ جسم سے

۲۸

عرض کے ساتھ قائم نہیں ہو سکتا

۲۸

توہر مستقل ایک دوسرے کے معلول نہیں ہو سکتے

۳۲

ت مادہ

۳۴

انسانی اور نفس مطلق

۳۴ حاشیہ صفحہ ۳۴

علت و معلول

(باب دوم - قوی و افعال نفس)

۳۶

مال نفس

۳۶

ہات

عنوان مضمون

۳۰	نظام حیات
۳۱	موت
۳۲	کلیات افعال نفس ' حرکت تنظیم و حرکت حیات
۳۳	قوائے نفس ' قوت شعور و ارادہ
۳۴	حیات انسانی و افعال حیات انسانی
۳۵	نوعیت افعال حیات انسانی
۳۶	افعال ارادی و غیر ارادی
۳۷	افعال حیات انسانی کے دو مختلف مراکز
۳۸	انانیت و طبیعت
۳۹	ارادۂ انانیت
۴۰	شعور انانیت
۴۱	صراحت انواع افعال ارادی و غیر ارادی
۴۲	تفکر و تعقل
۴۳	نظام ذہنیت
۴۴	حواس
۴۵	ماشیت احساس
۴۶	شرائط احساس
۴۷	تفریق احساس و شعور
۴۸	توجہ نفس
۴۹	احساسات نفس
۵۰	قوت حافظہ
۵۱	قوت انتقال ذہن
۵۲	قوت واسطہ

صفحہ	موضوع
۶۶	علم و ادراک ...
۶۸	تعرف و تعریف اشیا ...
۷۰	زبان ہی ذریعہ تفہیم و تفہیم ہے ...
۷۱	تصورات کلیہ ...
۷۱	صحیح نتائج تک پہنچنا استقراء نام پر منحصر ہے ... حاشیہ صفحہ ۷۵
۷۶	حدود علم و ادراک ...
۷۸	نفس انسانی و علم ...
۸۰	خلاصہ بحث عقل ...
۸۱	ارادہ ...
۸۱	حیات شاعریہ میں ...
۸۱	متحرکات ارادہ اغراض ارادہ ایک حرکت نفسی ہے ...
۸۲	حیات طبیعی ...
۸۲	اعمال تغذیہ و تنمہ و تولید مثل ...
۸۲	قوائے ثانوی ...
۸۳	حرارت غریزی اور روح حیوانی یا حرارت مخفی اور حرارت ظاہری ...
۸۳	قلب کی حرکت انقباضی و انبساطی ...
۸۴	عمل تنفس و دوران خون ...
۸۴	(باب سوم — متعلقات نفس)
۸۵	اخلاق و مبادیات اخلاق ...
۸۵	ماہیت جذبات ...
۸۶	جذبات بسیط مرکب ...
۸۷	نوعیت جذبات ...

صفحات	عنوان مفسرون
۸۷	...
۸۸	نوعیت اغراض ...
۸۹	سبب اختلاف اعمال ...
۸۹	ماهیت اخلاق ...
۸۹	اِخلاق ملکات نفس ...
۹۰	نوعیت اخلاق ...
۹۱	تفصیل جنس اخلاق یعنی تقسیم اخلاق ...
۹۲	عادات ...
۹۳	معیار اخلاق ...
۹۵	مقصد حیات قیام حیات بغرض حق شناسی (باب چهارم — بعض معارف نفسیات)
۹۷	ارتقاء نفس ...
۹۷	اولین تعیین صورت و جسامت ایتھر ، انور ، افلاک ، آکاش
۱۰۰	ادراک بلا واسطه ...
۱۰۰	حیات مابعد ...
۱۰۱	انسان اور کائنات ...
۱۰۲	غایت و نہایت ...
۱۰۳	خودی ...
۱۰۴	من عرف نفسه فقد عرف ربه ...
۱۰۶	حاشیہ صفحہ ۱۰۶ ...
	خدا ...

تعارف

نفس و مسائل نفس کی تشریح کوئی نئی چیز نہیں۔ ہندوؤں نے ‘مسلمانوں نے‘ سب نے ‘اپنے اپنے دور میں اس پر بہت کچھ سوچا‘ بہت کچھ لکھا۔ لیکن اُس وقت ‘دوسرے علوم کی طرح‘ اس کا بھی تعلق اُپہیات ہی سے تھا ‘اور اصلاح باطن و تزکیۂ روح میں اس سے مدد لی جاتی تھی۔ اُس وقت اس علم میں ایک رفعت تھی ‘بلندی تھی‘ ”ملکوتیت“ تھی ‘اُس وقت فخر کی چیز ”کمپیوٹو سائنکالوجی“ (حیوانات سے دماغی رشتہ داری) نہ تھی۔

جدید ”علم نفس“ ایک خالص مادی ”علم ہے جو بلند تھا ‘اُسے پست کر دیا گیا ‘عالی کو سفلی بنادیا گیا ‘ملکوت کو ناسوت کی سطح پر لے آیا گیا ؛ روح و روحانیت کے تخیل پر قہقہے لگائے گئے ‘جسم و جسمانیّت‘ مادہ و مادیت کے بتوں کی پوجا شروع ہوئی ‘فرشتوں سے منافست پیدا کرنے کے ذکر پر تالیاں بچھیں ‘کتے اور بلی ‘بندر اور لنگور سے انسانی دماغ کے رشتے جوڑنے پر فخر کیا جانے لگا اور ”حواس پرستی“ دلیل علم و حجت کمال اقوار پائی !

اب مشکل یہ آن پڑی کہ کوئی کچھ کہنا چاہے تو آخر کس زبان میں کہے ؟ غزالی و رومی ‘عطار و سنائی ‘رازی و طوسی کے رنگ میں اگر کچھ اکہنے پر اُٹے تو سننے گا کون ؟ کتاب نہ چھپے گی نہ بکے گی ‘بس خود ہی لکھے اور خود ہی پڑھ کر اپنا جی خوش کر لیا کیجیے۔ البتہ اگر دارون اور ہکسلی ‘ونٹ اور ویو ‘ولیم جیمس اور لائڈ مارگن کی بولی بولنے پر آجائے ‘تو ایونہورسٹیاں بھی قدردانی کو تیار ہیں اور پبلک بھی حوصلہ افزائی کو۔ اِلہ آباد کے میر ظریف اکبر نے اسی منظر کی مصوری سالہا سال ہوئے کر دی تھی۔

”مرزا“ غریب چپ ہیں ‘اُن کی کتاب ”ردی“

”بدھو“ اکثر رہے ہیں ‘”صاحب“ نے یہ کہا ہے !

جناب فاضل ' مستحق مبارکباد ہیں کہ انہوں نے جدید و قدیم ' دونوں راستوں سے ہٹ کر ' اپنے لئے ایک نئی روش نکالی - وہ کتابوں کے عالم ہوں یا نہ ہوں ' صحیفہ فطرت کے متعلم ضرور ہیں - انہوں نے خود اپنے کو پڑھا ' اپنے نفس کا مطالعہ کیا اور اس سے جو کچھ سمجھے ' اُسے اب دوسروں کو سنائے دیتے ہیں - وہ اگلوں اور پیچلوں کی کوششوں سے ناواقف نہیں ' اُن کی نظر میں ماضی بھی ہے اور حال بھی ' اُن کے دماغ میں اگلوں کے مراقبے بھی ہیں اور پیچلوں کے مشاہدے بھی - تاہم وہ جو کچھ بھی کہہ رہے ہیں وہ سنی سنائی باتیں نہیں ' اُن کی آنکھوں کے دیکھے ہوئے منظر ' اُن کے قلب پر گذرے ہوئے واردات ہیں - قلندر کی تعریف میں کہا گیا ہے ' " قلندر ہر چہ گوید دیدہ گوید " - فاضل صاحب ' قلندر ہوں یا نہ ہوں ' لیکن یہ شان قلندری تو اُن میں پوری طرح موجود ہے - یہی سبب ہے کہ اُن کی کتاب قصص و حکایات کا مجموعہ نہیں ' بصیرت زا ' بصیرت افزا ' بصیرت افروز ہے ' بہت ہی اعلیٰ حقیقتوں کی حامل ہے اور اگر غور کر کے پڑھی جائے تو عرفان نفس کی اچھی خاصی ہادی و معلم ہے اور اپنے مصنف کی مجتہدانہ شان پر ایک دلیل روشن و برہان واضح - مصنف آخر مشرقی ہیں ' اُن کی مشرقیت اُن پر غالب ' اُن کی اسٹیمیت کا رنگ اُن کی تصنیف میں نمایاں اور اُن کی " خودشناسی " " خداشناسی " کا مقدمہ - لیکن ساتھ ہی ذوق مغربی سے بھی بھگانہ نہیں - خود " اہل معنی " ہیں مگر " سخن آرائی " کی ضرورت و اہمیت سے بھی بے خبر نہیں - جانتے ہیں کہ " بزم " میں " اہل نظر " سے کہیں زیادہ ' نرے " نماشانی " پورے ہوئے ہیں ' دونوں کے مذاق کی رعایت موجود - دعا ہے کہ اُن کی کوشش و کاوش بارور ہو اور تصنیف کو خلق میں اور خود مصنف کو خالق کے ہاں مقبولیت نصیب ہو -

حامداً و مصلیاً

دیباچہ

یہ مسلم ہے کہ حیات اور کشاکش کا کچھ ایسا ناقابل انفکاک تعلق ہے کہ ایک کا تصور بغیر دوسرے کے شو شی نہیں سکتا، مگر اس کے ساتھ یہ بھی ماننا ہوگا کہ اس کشاکش حیات کے کچھ مدارج بھی ہیں، کہیں تو یہ نزاع صرف مشغلہ حیات ہے اور کہیں سخت صبرآزماء۔ اس لیے اگر اطمینان دل و پریشانی، جمعیت خاطر و انتشار، متضاد کیفیات نفس کی تفریق انہیں درجات مختلفہ کے امتیاز سے وابستہ سمجھی جائے تو بعید از قیاس نہ ہوگا۔

افکار معیشت کا شمار بھی کشاکش حیات کے انہیں درجات ارتقائی میں کیا گیا ہے جو سخت صبرآزماء ہیں، اس لیے اگر کوئی درہنورد منازل حیات، ہنوز اسی مقام ابتلا میں ہو تو سمجھ لینا چاہیے کہ وہ منزل جمعیت خاطر و اطمینان دل سے بہ مراحل دور ہے۔

مگر مشغلہ تصنیف و تالیف تو بڑے فرائخ کا مقتضی ہے گویا کہ پریشانی اور تصنیف دو ایسے متضاد کلی ہیں جو بہ یک جا جمع ہی نہیں ہو سکتے۔

نظریہ بالا کے خلاف، اس کتاب کی تدوین، ایک استثنا ہے جو حقیقتاً نانود انزادی ہی پر مبنی ہے۔ اگر اس ضمن میں علل و اسباب کی تشریح و توضیح مطلوب ہو تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ دنیا عالم اسباب

ہے، کچھ ثانوی اسباب بھی ہوا کرتے ہیں۔ شغف، کسی کام کی دھن، جسے جنونِ ذہنیت ہی کہنا چاہیے، ایک ایسی کیفیت نفسی ہے جو تمام تاثرات و جذبات پر چھا جاتی ہے۔ انسان کسی دھن میں ہو تو نہ تو کسی پریشانی کا احساس ہوتا ہے نہ کسی تکلیف کی پروا۔

یہی وہ شغف تھا جس نے دس مہینے ایسے انہماک میں رکھا، جسے انہماک کے بجائے استغراق ہی کہنا زیادہ موزوں ہوگا۔ اور یہی استغراق وہ افکارِ شہود کا سمندر تھا جس میں دُوب جانا گویا کہ ساحلِ مطلوب کو پالینا تھا۔ واقعاً یہ ہے کچھ افسانہ تصنیف، اسی سے حالات و مشکلات کا اندازہ کھجیے۔

مقصود تصنیف تو یہی ہے کہ یہ رسالہ مسائلِ علمِ نفس میں ذہن کی صحیح رہنمائی کرے، مگر میں بطور خود اس امر کا فیصلہ نہیں کر سکتا کہ اس رسالے سے کہاں تک یہ مقصد حاصل ہو سکتا ہے۔ بہر حال، الاعمال بالنیات، مدعاے گذارہں و نکارش تو جادۂ حقیقی کی طرف توجہ دلانا ہی ہے۔

اسلوبِ بیان کے متعلق اتنا عرض کر دینا کافی ہے کہ عبارت میں حتی الامکان سلاست کا لحاظ رکھا گیا ہے مگر بایں ہمہ ایک علمی کتاب کو کسی طرح افسانہ نہیں بنایا جا سکتا۔ مجبوراً اصطلاحی الفاظ لانا ہی پڑتے ہیں اور اسلوبِ بیان کو علمی حدود میں رکھنا ہی پڑتا ہے۔

فارئین کتاب سے صرف اس قدر گذارہں ہے کہ اول ایک مرتبہ شروع سے آخر تک کتاب کو ٹھنڈے دل سے پڑھ جائیں، اُس کے بعد کوئی رائے قائم فرمائیں۔ اگر دوسری یا تیسری مرتبہ دیکھنے کے بعد رائے قائم کی

جائے گی تو وہ نسبتاً زیادہ صائب ہوگی ' ورنہ اس قسم کے مضامین خواہ وہ کتنے ہی آسان پیرایہ میں پیش کئے جائیں پھر بھی ایسے نہیں ہوتے کہ سراسری طور پر ورق گردانی ہی سے سمجھ میں آسکیں اور پڑھنے والا کسی صحیح نتیجے تک پہنچ سکے ۔

آخر میں مجھے مکرمی مولوی شفقت حسین صاحب بی ۔ اے ' ایل ایل ۔ بی ' ایتوکھت کا شکریہ ادا کرنا ہے کہ آپ نے دوران تدوین کتاب میں ' بعض قابل لحاظ مشورے تدوین کتاب کے متعلق دیے ۔

ضامن حسین نقوی (' گویا ' جہان آباد)

{ پیلای پھت ' یوم دوشنبہ
۲۲ ستمبر ۱۹۳۰ء

مقدمہ

ستارے شام سے روزانہ ظاہر ہونا شروع ہو جاتے ہیں اور رات بھر جھمکاتے رہتے ہیں، سورج ہر روز صبح سے نکلتا ہے اور دن بھر ہماری نگاہوں کو منور رکھتا ہے، ہوا برابر چلتی ہی رہتی ہے، موجوں کی مسلسل روانی، خاک کا محل حوادث ہونا، آگ کا اشتعال، سیاروں کی سہر، زمانے کا دور، رات دن کا انقلاب، کائنات کے تغیرات، عالم کون و فساد کا نظم فساد و اتحاد، کہ رہا ہے کہ یہاں ہر شے کا ایک کام مقرر ہے، ہر شے کی کوئی علت غائی ہے، ہر شے کسی لیے ہے۔

لیکن انسان، کس لیے ہے، اس کا فرض کیا ہے، اسے کیا کرنا چاہیے؟

اپنے فرائض عمل کا تعین، کوئی معمولی بات تو نہیں، یہ معلوم کرنے کے لیے کہ ہمیں اس کائنات میں رہ کر کیا کرنا چاہیے، یہ واضح طور پر معلوم ہونے کی ضرورت ہے کہ ہمارا امتیاز اس کائنات میں کیا ہے۔ اس تمیز و تفریق کے لیے ایک تفصیلی نظر وہ بھی ایک خاص اصول سے تمام کائنات گرد و پیش پر ڈالنا ہوگی۔

کائنات کی وسعت کا یہ عالم ہے کہ اگر فرداً فرداً یہاں کی تمام چیزوں کا شمار کیا جائے تو ہزاروں سال بھی ناکافی ہیں، اس لیے سمجھنے سمجھانے کی غرض سے، یہاں کی چیزوں میں درجہ بندی کی گئی ہے، عناصر کا شمار، بسائط [۱] میں کیا گیا ہے اور باقی عنصری

[۱] بسائط وہ چیزیں ہیں جن کی تقسیم مختلف کیفیات میں نہ ہو سکے، مثلاً ریتیم اور فولاد کہ ان کا ہر جزو وہی خصوصیت رکھتا ہے جو خود ریتیم و فولاد کا امتیاز ہے۔

چیزوں کو مرکبات کے درجے میں رکھا ہے اور ہر مرکبات کی تقسیم موالید ثلاثہ یعنی جماد و نبات و حیوان میں کی ہے ' اس طرح اس دنیا کو کوزے میں بند کیا ہے ۔

ہمیں یہ معلوم کرنا ہے کہ انسان کا امتیاز اس کائنات میں کیا ہے ' اس غرض کے لیے ہم موالید ثلاثہ میں سے اپنی نلاح کی ابتدا کرتے ہیں کہ اس دنیا کی ' جس میں ہم بستے ہوں ' بڑی کائنات بھی چیزیں ہیں ۔

سب سے پہلے جمادات کو دیکھتے ' جمادات کتنے ہی انواع پر منقسم ہوں ' سنگ مرمر ہو یا سنگ سیاہ ' شب ہو یا الناس ' ان سب کا امتیاز ' وزن جسامت اور شکل خصوصیات جسمانیہ ہی آپ بانیں گے ' اس کے بعد نباتات کو دیکھتے ' ان میں جسامت کے ساتھ نمو (بالیدگی) کے مظاہر بھی نظر آئیں گے ۔ اور بھی نمو نباتات کا امتیاز ہے ۔ اس کے بعد حیوانات پر نظر ڈالیں ۔ ان میں جمادات کے مثال جسامت بھی ہے اور نباتات کی طرح نشو و نما بھی ۔ مگر اس کے سوا اداس و حرکت ارادی کا وجود بھی آپ حیوانات میں پائیں گے ۔ اور بھی ان کا امتیاز ہے اور اسی امتیاز کے لحاظ سے وہ حیوان یعنی زندہ کہے جاتے ہیں ۔ آخر میں انسان کی باری ہے ۔ یہ موالید ثلاثہ کی آخری حد پر ہے اور اسی پر کائنات کی تمام سعی نشو و ارتقا ختم ہوتی ہے ' اس میں جسامت بھی ہے ' نشو و نما بھی اور احساس و حرکت ارادی بھی گویا کہ موالید ثلاثہ خلاصہ کائنات اور انسان ' خلاصہ موالید ثلاثہ ہے ' لیکن وہ شے جو موالید ثلاثہ کی کسی جنس میں کیا کائنات کی کسی شے میں نہیں پائی جاتی ' وہ اس کا امتیاز خصوصی ادراک ہے اور بھی انسان کا شرف ہے اور اسی شرف کی وجہ سے وہ اشرف المخلوقات ہے اور اسی لحاظ سے ہمارے نزدیک انسان کی تعریف " ہستی مدرک " زیادہ موزوں ہے ۔

اس تفصیل سے آپ اتنا تو سمجھ ہی گئے ہوں گے کہ جو امتیاز جس شے کا ہے ' وہی امتیاز اُس شے کی علت غائی [۱] ہے ' اگر حیوان کا امتیاز خاص ' احساس و حرکت ارادی ہے تو یہی امتیاز ان کے وجود کی علت غائی ہے ۔ اسی پر انسان کو قیاس کیجئے کہ اُس کا امتیاز خصوصی کیا ہے ' یہیں سے اُس کے فطری فریضہ عمل کا تعین ہوتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ اُسے کائنات میں وہ کر کیا کرنا چاہیے ۔

انسان نے جب اس دنیا میں آنکھ کھولی ' تو سب سے پہلی چیز جو اس کے روبرو آئی وہ خود اس کی ہستی ہی تھی ' اس لیے اپنے امتیاز ذاتی کی بنا پر ' سب سے پہلے اُسے اپنے ہی متعلق یہ خیال ہونا چاہیے تھا کہ میں کیا ہوں ' یعنی کہ میری ہستی کی حقیقت کیا ہے ؟

یہ کوئی معمولی سوال تو نہ تھا کہ آسانی سے حل ہو جاتا ' فلسفیانہ جدوجہد صرف اسی استفہام فطرت کی دھیں منت ہے ' حقیقت یہ ہے کہ انسان نے اس تلاش میں بڑی دقت نظر سے کام لیا ' اپنی ذات کے ہر ہر پہلو پر بڑی غائر نظر ڈالی ہے ۔ علم سے پہلے ' ذرائع علم کا معلوم ہونا ضروری تھا ' اس لیے اول نظام ذہنیت کی طرف متوجہ ہونا پڑا ' پھر حدود علم و ادراک معلوم کرنے کے لیے مسئلہ ادراک پر غور کیا ' بعدہ اپنے نفس اور کائنات خارج از نفس کے تعلقات باہمی پر

[۱] علت غائی ۔ ہر شے کے متعلق یہ سوال ہو سکتا ہے کہ :

اُسے کس نے بنایا ہے ' کس شے سے بنایا ہے ' کس لیے بنایا ہے ؟ اس طرح علت کی تین قسمیں ہو جاتی ہیں علت فاعلی ' علت مادی ' علت غائی ۔ علت غائی سے وہ غرض مراد ہے جس کے لیے کوئی شے بنائی جائے مثلاً قلم کی علت غائی تحریر ہے ' اور یہی اُس کا دوسری چیزوں میں امتیاز ہے ۔

نظرِ ذالی، زندگی کے اجزاء، ترکیبی معلوم کیے، مقصدِ حیات سمجھا، فرائضِ اخلاق و اعمال کا تعین، نیک و بد کا امتیاز، سب اسی سلسلے میں ہوتا گیا۔ اس طرح، اس ایک فطری سوال سے کہ ”میں کیا ہوں؟“ علمیات، حیاتیات، الہیات، اخلاقیات اور متعدد علوم متعلقہ پیدا ہو گئے اور تلاہی حقیقتِ ذات (نفس) اس طرح بالآخر، سرچشمۂ علوم ثابت ہوئی۔

اس لیے، علمِ حقیقتِ نفس (فلسفۂ نفس) خلاصہ اور حاصل ہے۔ ان تمام علوم کا جو تحقیقاتِ نفس کے سلسلے میں حاصل ہوئے۔

یہ ہے امتیازِ فلسفۂ نفس [۱] اور یہ ہے وہ علم جو انسان کو اس کی حقیقت سے روشناس کرنا ہے۔ اس علم کی اہمیت کا اندازہ اسی سے کیجیے کہ علمِ نفس کلیدِ ابوابِ علوم ہے، عقدہ کشائے اسرارِ ہستی ہے، مفسرِ معارفِ الہیات ہے۔ اس لیے

اگر آپ اپنی زندگی کا مقصد و حود معلوم کرنا چاہتے ہوں،
اگر آپ اپنی زندگی کو کامیاب و کارآمد بنانا چاہتے ہوں،
اگر آپ مخفیاتِ حیات تک پہنچنا چاہتے ہوں،

[۱] لفظِ فلسفہ معرب ہے فلاسفی سے، اور فلاسفی مشتق ہے دو یونانی لفظوں، فلا اور سانیاس سے، فلا یونانی محبت اور سانیاس بمعنی علم۔ اس طرح فلاسفی (فلسفہ) کے معنی ہوئے محبتِ علم کے، مگر استعمالِ اس لفظ کا حقیقی علم کے معنوں میں ہے۔ اس طرح فلسفۂ نفس کے معنی ہوئے، علمِ حقیقتِ نفس۔ قدامت، لفظِ فلسفہ کا اطلاق ہر علم طبیعی و غیرطبیعی مادی و غیرمادی پر کرتے تھے۔ لیکن اس دورِ جدید میں صرف مسائلِ غایت و نہایت و الہیات کو فلسفے سے متعلق سمجھا جاتا ہے۔ فلسفے کے حدودِ اس طرح سائنس سے جدا کر دیے گئے مگر بہر صورت نفس سے متعلق مسائل کا تعلق بالخصوص اس صورت میں جب مبادیاتِ اعلیٰ سے بحث کی جائے فلسفے سے بدستور قائم رہتا ہے۔

اگر آپ اسرار کائنات سے واقف ہونا چاہتے ہوں،
اگر آپ معلوم کرنا چاہتے ہوں کہ آپ کا اس کائنات میں کیا مرتبہ ہے،
اگر آپ سمجھنا چاہتے ہوں کہ آپ کیا ہیں،
اگر آپ معلوم کرنا چاہتے ہوں کہ آپ کے فرائض کیا ہوں،
تو فلسفۂ نفس کا مطالعہ، نفسیات [۱] کی رہنمائی، عام نفس کی قدر،
ناگزیر ہے۔

فرائض اخلاق و اعمال کا صحیح علم ہو ہی نہیں سکتا، اگر ہم
مقصد حیات سے بے خبر ہوں اور مقصد حیات کا علم مبنی ہے حقیقت
حیات کے علم پر اور حقیقت حیات تک رسائی بغیر واسطۂ
نفسیات [۱] دشوار۔

عام طور پر آج جو اخلاقی اور دینی عملی تزلزل رونما ہے، اس کا بڑا
سبب ہمارے نزدیک یہی ہے کہ ہم حقیقت نفس سے بے خبر ہوں۔
اس لیے وہ صحیح احساسِ اعزاز نفس جو باخبر انسان میں ہونا چاہیے
ہم میں نہیں ہے، اپنا وہ مرتبہ اور اپنی وہ حیثیت جو بحیثیت
انسان ہونے کے ہمیں اس کائنات میں حاصل ہے نہیں پہچانتے۔
برخلاف اس کے اپنی ذات یا نفس کے متعلق یہ گمان ہے کہ وہ ایک
فانی شے ہے، بعد موت کوئی اثر اُس کا نہیں رہتا۔ اس لیے متعلقاتِ نفس
یعنی اخلاق و اعمال کا بھی کوئی نتیجہ مابعد نہیں۔ زندگی ہی
کے سبب جھگڑے ہیں اور یہیں ختم ہو جاتے ہیں۔

غیر تعلیم یافتہ تو بے بنیاد جہل اس پستی میں مبتلا ہیں اور
تعلیم یافتہ جماعت کو سائنس کے اس نظریے نے حقیقت سے دور

کر دیا ہے کہ کائنات میں جو کچھ ہے ' مادہ ہے اور اُس کی قوت ہے ' نفس وغیرہ کا بھی کوئی جداگانہ وجود نہیں ' ترکیب عناصر سے ایک کیفیت پیدا ہو جاتی ہے جو اثر ترکیب کے زائل ہوتے ہی فنا ہو جاتی ہے ۔
مادہ اور اُس کی قوت تو ایک باقی شے ہے ' باقی جو کچھ ہے سب فانی ہے ۔

ظاہر ہے کہ جب ہمارا اپنے نفس ہی کے متعلق یہ گمان ہوا اور اپنی ذات ہی کو اس قدر غیر وسیع سمجھتے ہوں ' تو ہم میں کوئی صحیح احساس اعزاز نفس کہوں کر پیدا ہو سکتا ہے ' اپنی کوئی خاص ذمہ داری باعتبار اخلاق و اعمال کہوں کر سمجھ سکتے ہیں ' ہمارا نصب العین اعلیٰ اور معیار اخلاق کہوں کر بلند ہو سکتا ہے ؟ یہی سبب ہے کہ ہمارا معیار اخلاق پست تر ہو کر ' صرف خود غرضی پر مبنی رہ گیا ہے ۔

ضرورت ہے کہ مسائل نفسیات [۱] کی تشریح و توضیح اس طرح کی جائے کہ حقیقت نفس ایک زندہ اور موجود شے کی طرح تین ہو جائے ۔ اگر ایسا ہو جائے تو معیار اخلاق کی پابندی اور نصب العین کی تبدیلی نو اس کا لازمی نتیجہ ہوگی ۔

یہ تو سب کچھ مسلم ' لیکن ہم اور مسائل عام نفس کی — ہم اور اس قسم کی — اہم تصنیف ! و ما نویفی الا باللہ ۔

اس مضمون (کتاب) میں ' زیادہ تر صحیفۂ فطرت [۲] ہی سے استفادہ کیا گیا ہے ' اس لئے ہم بفضلہ اور کسی مصنف کے بہت کم دھین ملت ہیں ' اور اس کی چنداں احتیاج بھی نہیں کہ مشاہدۂ ذات میں بھی انسان یکسر دھین رہنمائی ہو ' زندگی کے مختلف مدارج و مظاہر ہو شے سے

[۱] نفسیات سے ہماری مراد علم نفس ہی ہے ۔

[۲] صحیفۂ فطرت ' کتاب فطرت ' کتاب الہی ' مراد اس سے یہاں نفس انسانی ہے ۔

بالعموم اور انسان کی ذات سے بالخصوص، آفتاب کی طرح نمایاں و درخشاں ہیں، اس لیے اس راہ میں خود انسان کی ذات ہی، اس کے لیے، رہنمائے اعظم ہے مگر بات اتنی ہی ہے کہ انسان ذرا آنکھ کھولے اور بصیرت نفس سے کام لے -

یہی سبب ہے کہ ہم نے اپنے افکار میں اس کا بالکل لحاظ نہیں رکھا کہ وہ کہاں تک، مصنفین قدیم و جدید عالم نفس کی آرا کے موافق ہیں -

ہمارا موضوع بحث، اس کتاب میں، 'نفس انسانی' [۱] ہے اور مبادیات قوی و افعال نفس انسانی، ترتیب ابواب یوں ہے کہ اول نفس و قوی و افعال نفس پر بحث ہے بعدہ متعلقات نفس، اخلاق و اعمال پر اور اسی کے متعلق کچھ ضمنی مسائل ہیں اور آخر میں بعض معارف نفسیات -

بیان و زبان کے متعلق اب ہمیں اور کچھ کہنا نہیں ہے، کتاب آپ کے دوہرو ہے -

[۱] نفس انسانی کے معنی ہیں انسان کی حقیقت، اصل ہستی - اصل ذات کے، حالت شعور میں جس کو لفظ "ہم" یا "میں" سے ہر شخص تعبیر کرتا ہے، اسی تصور شخصیت "ہم" یا "میں" کو عربی میں انا اور انگریزی میں اگو (Ego) کہتے ہیں۔ عربی میں نفس انسانی کے مفہوم کو ادا کرنے کے لیے الفاظ نفس ناطقہ اور صورت نوعیہ انسانیہ بھی ہیں، مگر معمول استعمال میں کسی قدر فرق ہے - جب انسان کے افعال تعقل و ادراک سے بھری جاتی ہے تو ان افعال کا انتساب نفس ناطقہ سے کیا جاتا ہے - یعنی نفس ناطقہ مبدأ ان افعال کا سمجھا جاتا ہے اور جب اعمال تشکیل و تکمیل نظام جسمانی سے بھری جاتی ہے تو صورت نوعیہ کو ان کا سبب قرار دیا جاتا ہے اور یہ سبب اعتباری امور ہیں ورنہ حقیقت میں نفس انسانی ہی اختلاف اعمال کی بنا پر مختلف ناموں سے موسوم ہے اور اس طرح نفس ناطقہ اور صورت نوعیہ مختلف قوتیں نہیں -

باب اول

نفس و ماہیت نفس

نفس

بعض اوقات 'کسی مایوس کن خبر کے سننے ہی سے طبیعت سست ' دل مغموم ' چہرہ اُداس ہو جاتا ہے ۔ اب سوال یہ ہوتا ہے کہ اِس خبر کا اثر ' کس نے قبول کیا ' آیا اعضا و جوارح [۱] نے یا عناصر جسمانی [۲] نے ؟ ہم کوئی خوش خبری سننے میں ' چہرہ فوراً چمک اُٹھتا ہے ۔ دوران خون تیز اور تنفس عظیم ہو جاتا ہے ' اس صورت میں بھی سوال ہوتا ہے کہ خبر خوش کا اثر کس نے قبول کیا ' آیا اعضا و جوارح نے یا خود مادہ جسمانیہ نے ؟

ہم کوئی کام کرنا چاہتے ہیں تو کرتے ہیں اور ترک کرنا چاہتے ہیں تو چھوڑ دیتے ہیں ' دیکھنا یہ ہے کہ ہمارے اِن ارادوں کا تعلق اعضا و جوارح سے ہے یا اِن کی مصدر کوئی ذی اختیار ہستی ہے ؟

تمام ذہنی قوتوں کی مثال آلات کی سی ہے ۔ اب سوال یہ ہے کہ ان آلات سے کام لینے والا کون ہے ' اور نتائج فکر سے فائدہ کون اُٹھاتا ہے ؟ تمام جسم کی حیثیت مشین کی سی ہے ' کیا کوئی مشین بغیر کسی ڈرائیور کے ' کسی مقصد واحد کے مانتھت کام کر سکتی ہے ؟

[۱] اعضا ' دل ' دماغ ' جگر ' طحال ' معدہ ' شراٹین ' اور رودہ وغیرہ ہیں اور جوارح

ہاتھ پاؤں ' ناک ' آنکھ وغیرہ ۔

[۲] عناصر جسمانی ' جن سے جسم مرکب ہے ' آکسیجن ' ہائڈروجن ' نائٹروجن '

کاربن ' سلفر ' لوہا ' فاسفیت ' پوٹاسیم ' اور میگنیشیم وغیرہ ہیں ۔

اصل یہ ہے کہ ہمارے روزمرہ کے تجربات اور مشاہدات اس امر پر شاہد ہیں کہ ہمارا کوئی وجود علوہ - اعضا و جوارح کے بھی ہے اور اس قسم کے مشاہدات کے علوہ سب سے بڑا اس امر کا ثبوت کہ اس نظام جسمانی میں ہمارا کوئی ممتاز وجود ہے ' یہ ہے کہ ہمیں براہ راست ' ہو لحظہ اپنے ہونے کا شعور ہے ' ہم سمجھتے ہیں ' محسوس کرتے ہیں کہ ہم ہیں اور ہماری کوئی ممتاز ہستی ہے ' اس لیے ' اس طرح تو نفس کے وجود سے کوئی بھی انکار نہیں کرسکتا - لیکن اصل سوال تو یہ ہے کہ نفس ہے کیا ' اُس کی ماہیت کیا ہے ' مادی ہے یا غیر مادی ' عرض ہے یا جوہر ' فانی ہے یا غیر فانی اور اگر غیر مادی ہے تو اس کا مادے سے کیا تعلق ہے ؟ اگر ہم کو ماہیت نفس معلوم ہو جائے تو اس قسم کے جملہ شبہات کا ازالہ جو وجود نفس کے متعلق پیدا ہوسکتے ہیں خود بخود ہو جائے -

ماہیت نفس

جب ہم کسی شے کے متعلق یہ سوال کرتے ہیں کہ یہ کیا ہے ' تو بعض اوقات ہمارا اس سوال سے یہ مطلب ہوتا ہے کہ یہ شے کائنات کی کس جنس [۱] میں داخل ہے یعنی درخت ہے یا پتھر اور کبھی اُس کی نوع [۲] کے متعلق سوال ہوتا ہے کہ یہ درخت ہے تو کون سا درخت ہے ' آم ہے یا جامن اور پتھر ہے تو کس قسم کا ' سنگ مرمر ہے یا سنگ سیاہ - بعض اوقات اُس شے کے خصوصیات ذاتی دریافت طلب ہوتے

[۱] اصطلاح میں جنس وہ ہے جس کے تحت میں بعض انواع ہوں -

[۲] نوع وہ ہے جس کے تحت میں چند صنف ہوں ' حیوان جنس ہے کہ اس میں انسان

اور تمام انواع کے جانور داخل ہیں اور انسان نوع ہے کہ اس کی تحت میں بہت سی صنفوں

کے انسان ' افریقی ' چینی ' جاپانی ' داخل ہیں -

ہیں۔ یعنی اس شے کا ہمارے احساس پر کیا اثر پڑتا ہے، یہ شے کڑی ہے یا مٹھی، سرد ہے یا گرم، سخت ہے یا نرم۔ اور کبھی یہ معلوم کرنا ہوتا ہے کہ اس شے کا دوسری اشیا پر کیا اثر پڑتا ہے اور کبھی اُس شے کے اجزائے ترکیبی معلوم کرنا ہوتے ہیں۔

کسی شے کے رنگ، بو، ذائقہ، حرارت، برودت، سختی، نرمی اور جسامت کا احساس تو ہم اپنے حواس ہی سے کر لیتے ہیں۔ لیکن کسی نئی شے کے متعلق یہ معلوم کرنے کے لیے کہ یہ کس جنس و نوع میں داخل ہے، اس کا دوسری اشیا پر کیا اثر پڑتا ہے یا اس کے اجزائے ترکیبی کیا ہیں، کافی غور و فکر اور وسیع تجربے و مشاہدے کی ضرورت ہے۔

لیکن ہماری ذات یا ہمارا نفس اُن چیزوں میں داخل نہیں ہے کہ جن کے متعلق اس قسم کے سوالات ہو سکتے ہیں۔ نفس کو کس جنس و نوع میں داخل کیا جا سکتا ہے کہ جب کائنات میں کوئی شے اُس کی طرح نہیں، نہ وہ ایسی شے ہے کہ جس کا احساس حواس کر سکیں نہ وہ اور کسی طرح محسوس ہو سکتا ہے نہ مشہود، نہ اُس کی کوئی شکل ہے نہ صورت، نہ اُس میں کوئی وزن ہے نہ مقدار، نہ وہ کوئی قوت بجلی کی طرح ہے نہ بھاپ کی مانند، نہ سپید ہے نہ سیاہ، نہ کیفیت ہے نہ حالت، نہ اُس کا تجزیہ ہو سکتا ہے نہ تحلیل۔

حقیقت یہ ہے کہ کائنات میں بعض چیزیں ایسی بھی ہیں کہ جن کی نہ تو کوئی منطقی تعریف ہو سکتی ہے اور نہ وہ ہمارے براہ راست مشاہدے کے حدود میں داخل ہیں، مگر ہیں ضرور، ہمیں اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ اُن کا کوئی نہ کوئی وجود ہے۔ اب سوال یہ ہوتا ہے کہ ہمیں

ایسی چیزوں کا علم کیوں کر ہوا ؟ [۱]

معلول کو دیکھ کر علت کا خیال آجاتا ہے ، حرکت کو دیکھ کر متحرک کے وجود کا قائل ہو جاتا ، تصویر سے ، مصور کے وجود پر استدلال کرنا ، سیاروں کے نظام کو دیکھ کر قوت کشش و تنظیم کا اعتراف کرنا ، خلاف قیاس نہیں ۔ ایک بچا بھی یہ نہیں مان سکتا کہ کوئی شے خود بخود متحرک ہو سکتی ہے ۔ یا کتابیں جو الماریوں میں سلپتے سے چنی ہوئی ہیں خود بخود اس طرح ، اس ترتیب سے مرتب ہوں گی یا کسی لایعقل کا یہ کام ہو سکتا ہے ، ہم نے اپنے روزمرہ کے تجربات میں بھی قوانین فطرت جاری و ساری دیکھے ہیں ۔ اس لیے اب بغیر فکر و تامل یہی سمجھتے ہیں کہ حرکت ، متحرک سے ، معلول ، علت سے ، اور ہر تنظیم کسی ناظم عاقل سے وابستہ ہوتی ہے ۔ گویا کہ یہ نظریات [۲] ہمارے لیے اب بدیہیات [۳] ہو گئے ہیں ۔ ہم کسی طرح یہ تسلیم نہیں

[۱] منطقی تعریف ، کسی شے کی جنس و فصل بیان کرنا مثلاً انسان کی تعریف ، حیوان ناماق کرنا ، اس میں حیوان جنس اور ناماق فصل ہے اور منطق میں یہی اصول کسی شے کی ماہیت معلوم کرنے کا ہے کہ اُس شے سے اُس کے اعراض شخصی و انفرادی جدا کر کے اُسے دیکھا جائے ، اعراض شخصی و انفرادی حذف کرنے کے بعد جو کچھ باقی رہ جائے وہی اُس شے کی ماہیت ہے ، مثلاً زید سے وہ تمام امتیازات حذف کرنے کے بعد جن کی بنا پر وہ زید سمجھا جاتا ہے ، زید کو دیکھا جائے تو وہ مطلق حیوان ناماق رہ جاتا ہے ۔ یہی زید کی ماہیت ہے ۔

[۲] نظریات ، وہ امور ہیں جن کے سمجھنے میں غور و فکر کی ضرورت ہوتی ہے ۔

[۳] بدیہیات ، وہ امور ہیں جن کے سمجھنے میں کسی غور و فکر کے واسطے کی ضرورت نہیں

ہوتی ۔ مثلاً دھوپ کو دیکھ کر فوراً یہ سمجھ لینا کہ اس وقت سورج ہے ۔

کر سکتے کہ کوئی نظام بغیر کسی ناظم عاقل کے خود بخود قائم ہو سکتا ہے ' ہم جانتے ہیں کہ کوئی حرکت بغیر محرک پیدا نہیں ہو سکتی ' معلول کا وجود علت سے وابستہ ہوتا ہے ' چاہے علت محسوس و مشہود ہو یا نہ ہو ۔ ایتھر (ایئر) کے ہم صرف اس بنا پر قائل ہیں کہ اگر سورج اور ہم میں کوئی درمیانی واسطہ نہ ہوتا ' تو سورج کی کرنیں ہم تک نہ پہنچ سکتیں ' حالانکہ ایتھر ' محسوس ہے نہ مشہود ۔

ہم کو اپنے نفس کا علم بھی اسی طرح ہوا کہ ہم بدیہی طور پر تمام نظام حیات میں نفس کی تدابیر و تصرفات دیکھتے ہیں ۔ اگر نفس کو اس نظام سے ایک لمحے کے لیے بھی جدا کر کے ہم یہ تصور کر سکتے کہ یہ نظام قائم رہ سکتا ہے ' تو ہمیں یہ خیال ہو سکتا تھا کہ اس نظام میں نفس کی کوئی ضرورت نہیں ' مگر ہم ایک لمحے کے لیے بھی ایسا خیال نہیں کر سکتے ' اس لیے ہم کو یقین واثق ہے کہ اس نظام جسمانی میں نہ صرف ہمارا یا ہمارے نفس کا کوئی وجود ہی ہے بلکہ کوئی ممتاز وجود ہے ۔

اس کو واضح طور پر سمجھنے کے لیے ' نظم حیات پر نظر ڈالئے ۔ ہماری زندگی کے دو رخ ہیں ' ایک تو بالکل روشن ہے جو ہر وقت ہمارے علم میں ہے ' اور اُسے اسی لیے ' حیات شاعری یعنی شعور والی زندگی کہتے ہیں اور دوسرا غیر روشن ہے جس کا علم ہم کو ہر وقت براہ راست نہیں ہوتا ۔ اُس کو حیات غیر شاعری کہتے ہیں ۔ حیات شاعری میں ' ہمارے تمام اعمال ارادی داخل ہیں اور غیر شاعری میں تمام افعال غیر ارادی ۔ اس تفصیل کے بعد غور فرمائیے کہ ۔

اعمال ارادی ہوں تو نفس کے تصرفات میں طور پر ظاہر ہوں، ہمارا چلنا پھرنا، اٹھنا بیٹھنا، سوچنا سمجھنا کلام و سکوت، اس امر پر شاہد ہے کہ یہ تمام اعمال صرف ہماری مرضی پر منحصر ہیں۔ اگر تھوڑی دیر کے لیے یہ فرض کر لیا جائے کہ نفس کا کوئی وجود نہیں ہے، تو سوال یہ ہوتا ہے کہ پھر ہمارے اعمال میں کوئی نظام کیوں کر ہے، جس بات کو جس طرح کرنے کی ضرورت ہوتی ہے ہم اُس کو اسی طرح کرتے ہیں۔ یہی نظام عمل ہے۔ اگر ہم سے یا ہمارے نفس سے یہ نظام اعمال وابستہ نہیں تو پھر کس شے سے ہے؟

یہ تو ہمارے نفس کے تصرفات، حیات شاعریہ میں ہیں، اب غیر شاعریہ میں ملاحظہ فرمائیے۔ ذرات جسم ہر لحظہ بدلتے رہتے ہیں اور اُن کی جگہ نئے ذرے لیتے رہتے ہیں، حتیٰ کہ تھوڑے عرصے میں پرانے جسم کا ایک ذرہ بھی باقی نہیں رہتا اور بالکل ایک نیا جسم بن جاتا ہے۔ اسی عمل کو ”عمل بدل ما يتحلل“ کہتے ہیں۔ اب سوال یہ ہوتا ہے کہ نئے ذروں کو ہر شخص کے تشخص خاص میں اس طرح تبدیل کرنے والی کہ زید و عمر کی صورتوں میں مرتے مرتے امتیاز باقی رہے کون سی قوت ہے؟

وہ مادہ حیوانی جس سے رحم میں جنین [۱] کی تشکیل و تکمیل ہوتی ہے، سوال یہ ہے کہ آیا خود بخود نظام جنین کی صورت میں تبدیل ہو جاتا ہے یا اُسے اس نظام میں تبدیل کرنے والی یا اُس کو اس ہیئت خاص میں لانے والی کوئی اور قوت ہے، آیا ہم یہ فرض کر سکتے کہ نظام

[۱] ماں کے پیٹ میں جب تک بچہ رہتا ہے، اُس کو جنین ہی کہتے ہیں۔

جلہیں بغیر کسی ایسی قوت کی تحریک کے جو معصوم نفعیہ ہو آپ
 ہی فائدہ ہو سکتا ہے ؟ یقیناً ایسا نہیں ہو سکتا ۔

یہ ہوں بعض کھائے ہوئے ضرورات ' ہمارے نفس کے ' اس زندگی میں ۔
 اس سے آپ ایسا نہ سمجھیں کہ ہر گز کہ نظام حیات میں نفس کی
 مرکزی حیثیت ہے ' یعنی تمام نظام حیات نفس ہی سے وابستہ ہے ۔

اب رہے یہ سوالات کہ نفس کوئی مادی شے ہے یا غیر مادی ۔ عرصہ ہے
 یا جوہر ' فانی ہے یا غیر فانی اور اگر غیر مادی ہے تو اس کا مادے سے
 کیا تعلق ہے ؟

مادیین [۱] کے یہ مسلمات میں سے ہے کہ کائنات میں مادے کے سوا
 اور کچھ نہیں پایا جاتا ' نفس کا بھی کوئی جداگانہ وجود نہیں ہے ' ایک
 مادی شے ہے ' ترکیب عناصر سے ایک کیفیت پیدا ہو جاتی ہے اسی کو
 نفس کہتے ہیں ' فی الحقیقت نظام حیات مادی ہے اور مادے ہی سے وابستہ ہے ۔
 مادہ ہی ایک مستقل شے ہے اور کسی شے کا کوئی مستقل وجود نہیں ۔

ہم بھی اسے تسلیم کر لیتے ' لیکن بعض دشواریاں ان امور کے مادے
 سے پیدا ہوتی ہیں جن کو ہم بہ دفعات ذیل بیان کرتے ہیں ۔

۱ - مادے کا ذاتی امتیاز (جس کے بغیر مادہ پایا ہی نہیں جاسکتا)
 صرف وزن و جسامت اور کسی شکل اور جگہ میں پایا جاتا ہے اور یہی
 ماہیت جسم کی ہے ' اس لئے مادہ اور جسم دو مترادف لفظ ہیں

[۱] مادیین ' وہ لوگ ہیں جو مادے کے سوا اور کسی وجود کے فائدہ نہیں ۔

جب ہم اپنے نظام حیات پر نظر ڈالتے ہیں تو یہ پاتے ہیں کہ نظام حیات ربط و ترتیب کا ایک بہترین نمونہ ہے، اُس کا ہر عنصر کسی خاص مقصد کے لیے ہے اور ہر جزو دوسرے جزو سے کسی مقصد آخری کی تکمیل کے لیے وابستہ و مربوط - کالی اعتبار سے اعمال نشو و نما و بدل مابینہما پر نظر ڈالئے یا جزئی اعتبار سے اعضاء و جوارح کی ساخت اور اُن کے اعمال اور مختلف افعال کے باہمی تعلق پر، نظام حیات کا کوئی شعبہ آپ ایسا نہ پائیں گے جس کی تنظیم میں اغراض و مقاصد کی انتہائی رعایت فرم ملحوظ ہو - ہر عنصر جسم کا ایک خاص فعل ہے اور ہر فعل کا ایک نتیجہ مابعد، ہر عضو کی ایک مخصوص ساخت ہے اور اُن افعال کے انجام دینے کے لیے بہ غایت موزوں جو اُس کی فطری غایت ہے - پھر ہم تنظیم حیات کے کیوں نہ قائل ہوں؟

یہ مسلم ہے کہ ہر حرکت محتاج محرک ہونی ہے اور تنظیم بھی ایک طرح کی حرکت ہی ہے - مگر مادے کا کوئی امتیاز خاص بجز جسم و جسمانیت کے نہیں پھر ایسی شے کو منتظم حیات کیوں کر مانا جا سکتا ہے؟

[۱] جسم بسیما (ناقابل تجزی) بھی ہوتا ہے اور مرکب بھی مگر بہر صورت جسم کا وہ امتیاز جس کی وجہ سے وہ جسم سمجھا جاتا ہے - وزن، جسامت اور کسی شکل اور جگہ میں پایا جاتا ہے اور یہی مادے کا امتیاز ہے، اس طرح بلحاظ ماہیت مادہ اور جسم ایک ہی شے ہے - لیکن مادے یا جسم کے پائے جانے کے معنی یہ نہیں کہ اُس کا محسوس ہونا بھی ضروری ہو، ایسے بھی اجسام ہیں جو پائے تو جاتے ہیں مگر کسی طرح محسوس نہیں ہو سکتے مثلاً ایتھر (مادہ لطیف) اس لیے پائے جانے کے معنی صرف ثابت و متعق ہو جانے کے سمجھنا چاہیے -

۲۔ اگر کہا جائے کہ مادے میں کوئی حرکت بھی پائی جاتی ہے تو یہ دریافت طلب ہوگا کہ مادے میں کس طرح کی حرکت پائی جاتی ہے؟ بلحاظ اغراض و مقاصد ' حرکت دو طرح کی ہوسکتی ہے ' ایک تو وہ جس کی کوئی غرض و غایت نہ ہو ' دوسری وہ جو غرض و غایت پر مبنی ہو۔ غرض کیجئے کہ مادے میں ایسی ہی حرکت پائی جاتی ہے ' جس کی نہ کوئی غایت ہے نہ اس کو اغراض و مقاصد سے کوئی تعلق ' ظاہر ہے کہ ایسی حرکت ' نہ حرکت نظام سمجھی جاسکتی ہے ' نہ مادہ ایسی حرکت کی بنا پر منظم ' اس لئے کہ نظام ایک حرکت کو ہے مگر ایسی حرکت ہے جو یکسر لحاظ اغراض و مقاصد پر مبنی ہوئی ہے۔

۳۔ اگر کہا جائے کہ مادے کی حرکت غرض و غایت پر مبنی ہے تو یہ بھی ماننا ہوگا کہ مادے کی حرکت ' حرکت اضطراری نہیں ' اس لئے کہ ایسی حرکت جو غرض و غایت رکھتی ہو ' اضطراری نہیں ہوتی ' ارادہ ہوتی ہے۔

۴۔ اس طرح مادے کو متحرک بالارادہ ماننا ہوگا مگر کسی شے کو متحرک بالارادہ ماننے سے پہلے یہ ماننا بھی ضروری ہے کہ وہ شے ذی شعور ہیں ' اس لئے کہ حرکت ارادی لحاظ غرض و غایت پر مبنی ہوتی ہے۔ اور لحاظ غرض و غایت بغیر شعور ہو نہیں سکتا۔ شعور ہی وہ شے ہے جس سے تمام حرکات ارادی کی ابتدا ہوتی ہے۔

نتیجہ یہ ہے کہ اگر ہم مادے کو منظم حیات ماننے میں تو بالضرور ہم کو یہ بھی ماننا ہوگا کہ مادہ صرف متحرک ہے بلکہ متحرک بالارادہ (ذی شعور) بھی ہے اور مادے کی تعریف ' محض جسم یا جسم متحرک کے بجائے ' جسم متحرک بالارادہ (ذی شعور) کرنا ہوگی۔

اس کے سوا ہمیں مادے کو یوں بھی ذی شعور ماننا ہوگا کہ ہماری حیات بدھتاً ذی شعور ہے ' اگر ہم مادے کو ذی شعور نہیں مانتے ہیں تو یہ سوال ہوتا ہے کہ جب اصل شے یعنی مادے ہی میں شعور کا وجود نہیں تو ایک مادی شے یعنی حیات میں کہاں سے آیا ؟ لامحالہ ماننا ہوگا کہ مادہ ذی شعور ہے ۔

۵۔ مادے کو ذی شعور ماننے سے مسئلہ نظام حیات تو یوں حل ہو جاتا ہے کہ شعور بنائے حرکت ارادی ہے اور حرکت ارادی اصل تنظیم ہے ' مگر دیکھنا یہ ہے ۔ کہ قوت شعور مادے میں مانی بھی جاسکتی ہے ' ذات اس کی متحمل بھی ہے ' اصل سوال یہ ہے کہ آیا قوت شعور کوئی مادی قوت ہے ؟

ہر شے کی ایک ذات ہوتی ہے اور اُسی سے اُس کے قوی و افعال کا نظام وابستہ ہوتا ہے ۔ مادے کا وہ امتیاز جس سے اُس کے وجود کا تعین ہوتا ہے ' جسم و جسمانیت کے سوا اور کچھ نہیں ' اِس لیے جسمانیت ہی کو ذات مادہ قرار دیا جا سکتا ہے اور بھی سمجھا جا سکتا ہے کہ اگر مادے میں کوئی قوت ہوگی تو وہ جسمانیت ہی سے وابستہ اور جسمانیت ہی کے تابع ہوگی ۔

اِس امکان کے مان لینے کے بعد ' جب ہم قوت شعور اور جسمانیت کے باہمی تعلق پر نظر ڈالتے ہیں تو افعال حیات میں شعور کو محرک اور جسمانیت کو متحرک پاتے ہیں ۔ اگر قوت شعور کا محرک اور جسمانیت کا متحرک ہونا مشتبہ ہو تو اِس کو یوں سمجھئے کہ

ہر متحرک اپنی حرکت میں محتاج محرک ہوتا ہے اور جسم بھی ایک متحرک ہے ' اِس لیے اپنی حرکت میں محتاج محرک ہے ۔ مگر

جسم چونکہ متحرک بالارادہ مانا گیا ہے (دیکھئے دفعہ ۴) اس لیے اپنی حرکت میں محتاج غیر نہیں ' خود اپنے ہی ارادے کا معلول ہے ۔ ارادے کے متعلق یہ طے شدہ ہے کہ ارادے کی بنا شعور پر ہوتی ہے اور شعور ہی سے ارادے کی نگرہک ہوتی ہے ' اس طرح شعور کا محرک اور جسم کا متحرک ہونا ثابت ہے ۔

اس لیے اگر ہم شعور کو کوئی جسمانی قوت مانتے ہیں تو ہم کو اس کے ساتھ ہی یہ بھی ماننا ہوگا کہ ایک جسمانی قوت خود اپنی ذات میں بھی متصرف ہوسکتی ہے ' جسم اپنی ہی قوت کا معلول بھی ہو سکتا ہے ۔ مگر یہ قابل قیاس نہیں کہ کوئی ذات اپنی ہی قوت کی معلول ہو ' ایسا ہو نہیں سکتا ' یہ نظام قوی و افعال کے قطعی خلاف ہے ۔

محرک مرکزی	ہر نظام اپنے افعال میں ایک محرک مرکزی کا تابع ہونا ہے اور ہر نظام کے اعمال اپنے محرک مرکزی پر منتہی ہوتے ہیں ۔
------------	--

اگر ایسا نہ ہو تو کوئی نظام قائم ہی نہیں ہو سکتا ۔ مثال کے طور پر حیات شاعری کو لیجیے کہ حیات شاعری بھی ایک نظام ہے اور اس نظام کے تمام اعمال ' اپنے محرک مرکزی ' ذہن کے تابع ہوتے ہیں ' تمام ذہنی قوانین مرکزیت ذہن ہی کی مانتہت کام کرتی ہیں ' تمام اعمال ارادی پر نظر ڈالی جائے ' مرکزیت ذہن ہر عمل میں نظر آئے گی ۔ اگر یہی مرکزیت اس نظام سے جدا کر لی جائے تو نظام ذہنیت باقی ہی نہیں رہ سکتا ۔ مجانبین کے اعمال میں کوئی نظام اسی لیے نہیں ہوتا کہ اُن کے اعمال ذہنی میں کوئی مرکزیت نہیں دھتی ۔

یہ ہے احتیاج مرکزیت ۔ اگر کہا جائے کہ متعدد مشینیں ہیں جو ایک نظام تو ضروری رکھتی ہیں ' مثلاً ٹیلیفون ' لاسکی ' گراموفون وغیرہ مگر

اُن کا نظام کسی محرک مرکزی کا تابع نہیں ہوا اور نہ کسی محرک مرکزی کا کوئی وجود ہی اُن کے نظام میں پایا جاتا ہے ؟

یہ شبہ بعض غلط فہموں پر مبنی ہے ' پہلی غلطی تو تحدید نظام یعنی نظام کے حدود متعین کرنے میں کی جاتی ہے اور دوسری ' پہلی غلطی سے غلط نتیجہ نکالنے یعنی انکار مرکزیت میں -

اگر کسی مشین کے نظام سے مراد وہ مجموعہ آلات مرتب ہی ہو جس کو مشین کہا جاتا ہے تو ظاہر ہے کہ اُس مجموعہ مرتب میں ' اسباب جمع و ترتیب شامل نہوں ' ورنہ وہ مجموعہ اپنے جامع و مرتب سے مستغنی ہونا ' اس لئے کسی مشین کے نظام کو حدود آلات ہی میں محدود کر دینا صحیح نہوں - مکمل نظام سے مراد ' وہ مجموعہ علل و اسباب ہو سکتا ہے جس کے ماتحت کوئی مشین کسی خاص مقصد کے لئے مرتب ہوتی ہے اور اپنے افعال انجام دیتی ہے - کسی مشین کے نظام کے صحیح حدود یہی ہیں ' انہیں حدود میں آپ محرک مرکزی کی تلاش کر سکتے ہیں -

جس نظام کا مرتب و محرک انسان ہے ' انسان کی ذات ہی اُس نظام کی محرک مرکزی ہے ' اگر اِس محرک مرکزی کو اُس نظام سے جدا کر لیا جائے تو وہ نہ نظام قائم رہ سکتا ہے اور نہ اُس سے وہ مقصد حاصل کیا جا سکتا ہے جس کے لئے وہ نظام قائم کیا گیا ہو - انسان کی ذات ہی کے ساتھ اُس کا ہر نظام مصنوع قائم ہے ' مثلاً گھڑی کا موجد بھی انسان ہے اور اس ایجاد سے فائدہ اُٹھانے والا بھی وہ خود ہی ہے ' فرض کیجئے ' اگر انسان نہ رہے تو یہ ایجاد کہوں کو باقی رہ سکتی ہے اور اِس سے وہ فائدہ کس طرح حاصل ہو سکتا ہے جس کے لئے یہ ایجاد ' ایجاد ہوئی ہے ؟ اِسی پر دیگر مصنوعات انسانی کو قیاس کیجئے - بہر صورت محرک مرکزی

کے وجود سے انکار نہیں ہو سکتا ' کوئی نظام ہو ' ہر نظام کو اپنی حرکت ترتیب و حصول غایت میں متحرک مرکزی کی احتیاج ہے ۔

کسی شے کے نفس ذات سے مراد یہی ' وہ مرکزیت ہے ' جس کے ساتھ اُس شے کا تمام نظام قوی و افعال وابستہ ہونا ہے ' ذات کے معنی کسی شے کی اصل و حقیقت کے ہیں

کسی شے کے نفس ذات سے مراد وہ مرکزیت ہے جس سے اُس شے کے قوی و افعال کا نظام وابستہ ہوتا ہے ۔

اور کسی شے کی اصل و حقیقت وہی ہو سکتی ہے جو اُس شے کے نظام میں مرکزی حیثیت رکھتی ہو ' تمام حرکات ترتیب و تنظیم و حصول غایت کی ابتدا اُسی سے ہوتی ہو اور تمام سلسلہ اعمال اُسی پر منتہی ہونا ہو ۔ اس طرح ذات شے اور متحرک مرکزی ' ایک ہی حقیقت کے دو نام ہیں ۔

ان تصریحات سے آپ اس نتیجے پر پہنچ ہی گئے ہوں گے کہ ہر نظام ایک مجموعہ علل و اسباب مرتب ہونا ہے اور ہر مجموعہ مرتب کو ' حرکت جمع و ترتیب میں ایک مرتب و متحرک کی لازمی احتیاج ہے اور وہی مرتب و متحرک نظام ' جس کی احتیاج ہے ' متحرک مرکزی ہے اور محل حرکت و متحرک جسم و جسمانیت ہے ۔ یہی نظام فعل و انفعال ہے ۔ اسی نظام فعل و انفعال کے مخالف پہلوؤں پر غور کرنے سے حسب ذیل نتائج برآمد ہوتے ہیں جو دراصل اصول نظام فعل و انفعال ہیں ۔

الف ' کوئی متحرک مرکزی ' متحرک نہیں ہو سکتا ۔

ب ' کوئی متحرک ' متحرک مرکزی نہیں ہو سکتا ۔

ج ' قوت محرکہ ' تابع متحرک ہوتی ہے ۔

د ' کوئی ذات اپنی قوت کی معلول نہیں ہوتی ۔

چونکہ یہی اصول ' معیار فکر و نظر مباحث آئندہ ہیں ' اس لیے

انہیں یہاں اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے ' ہم ہر اصول پر ایک سلسلہ وار نظر ڈالیں گے ۔

اول ' کوئی متحرک مرکزی ' متحرک نہیں ہو سکتا "

فرض کیجئے کہ ذات مادہ یعنی جسمانیّت میں ' قوت متحرک ہے اور یہ مسلم ہے کہ ہر قوت اپنی ذات کی تابع اور اپنی ذات کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے ' اس لئے ہر فعل جو کسی قوت کا فعل سمجھا جاتا ہے وہ اصل وہ اُس ذات کا فعل ہوتا ہے جس سے کوئی قوت وابستہ و متعلق ہوتی ہے مثلاً زید کاتب ہے ' یعنی اُس کی ذات میں قوت کتابت ہے ' اب فعل کتابت کو دیکھئے کہ اگرچہ یہ فعل ' بغیر قوت کتابت صادر نہیں ہوتا مگر کاتب زید کی ذات ہی سمجھی جاتی ' قوت کاتب نہیں سمجھی جاتی ۔

در اصل ' قوت ایک استعداد و قدرت فعل کا نام ہے ' اِس لئے اگر ہم کسی قوت کو متحرک سمجھتے ہوں تو حقیقتاً اِس کے بھی معنی ہیں کہ ہم اُس ذات کو متحرک سمجھتے ہیں جس سے کوئی قوت متحرکہ وابستہ ہے ۔

اب ہم کہتے ہیں کہ جسمانیّت میں قوت متحرکہ کے پائے جانے کے صرف یہی معنی ہیں کہ جسمانیّت میں استعداد دوسری شے کو حرکت دینے کی ہے مگر جب ہم جسمانیّت کو بالفعل متحرک مانیں گے تو اِس کے یہ معنی ہوں گے کہ جسمانیّت ' بالفعل کسی شے کو حرکت دے رہی ہے ' اِس صورت میں خود جسمانیّت ہی کو وہ متحرک ' جس کو خود جسمانیّت ہی حرکت دے رہی ہو کس طرح مانا جاسکتا ہے ؟ متحرک و متحرک ' علت و معلول ایک نہیں ہو سکتے ' یہ نہیں ہو سکتا کہ

ایک ذات ' جو محرک مرکزی مانی جا چکی ہے ' خود ہی متحرک بھی ہو ' کوئی محرک ہو ' جس وقت وہ محرک ہوتا ہے ' متحرک نہیں ہو سکتا ' اس کے خلاف ماننا نہ صرف خلاف قیاس ہوگا بلکہ خلاف مشاہدہ بھی ہوگا -

بہر حال کوئی محرک مرکزی ' متحرک نہیں ہو سکتا ' نتیجہ یہ ہے -

دویم ' کوئی متحرک ' محرک مرکزی نہیں ہو سکتا ' چونکہ یہ

قضیہ ' قضیہ اول الذکر کا عکس ہے اس لیے محتاج ثبوت نہیں -

سویم ' قوت محرکہ تابع محرک ہوتی ہے ' نظام بھی ہے ' جیسا کہ

اصول اول کے مانتے کہا جا چکا ہے -

چہارم ' کوئی ذات اپنی قوت کی معادل نہیں ہوتی ' اور نہ ہو

سکتی ہے اس لیے کہ ہر قوت اپنے فعل میں اپنی ذات کی تابع ہوتی ہے

متبع نہیں ہوتی یہ بھی اصول اول کے مانتے کہا جا چکا ہے -

اب ہم ان اصولوں کی رہنمائی میں اس مسئلے کی طرف متوجہ

ہوتے ہیں کہ آیا قوت شعور کوئی جسمانی قوت ہے ؟

۶ - چونکہ قوت شعور ایک قوت محرکہ ہے ' یہ مسلم ہے (دیکھئے

دفعہ ۵) اس لیے اگر ہم اس قوت کو جسمانی قوت مانتے ہیں تو جسمانیت

کو بھی محرک مرکزی ماننا ہوگا مگر حسب اصول (الف و ب) نہ متحرک '

مرکزی محرک ہو سکتا ہے نہ محرک مرکزی ' متحرک ' اور جسمانیت

یہ بھی مسلم ہے کہ ایک متحرک شے ہے -

۷ - قوت شعور اگر کوئی جسمانی قوت ہوتی تو حسب اصول

(ج) تابع جسمانیت ہوتی مگر چونکہ شعور تابع جسمانیت نہیں 'متصرف جسمانیت' ہے (دیکھیے دفعہ ۵) اس لیے جسمانی نہیں سمجھا جا سکتا ۔

۸ - چونکہ حسب اصول (د) یہ مسلم ہے کہ کوئی ذات اپنی قوت کی معاول نہیں ہوتی ' اس لیے جسمانیت کو کسی حرکت میں نہ اپنی قوت کا معاول سمجھا جاسکتا ہے نہ شعور کو کہ ایک قوت محرکہ ' متصرف جسمانیت ہے ' جسمانی سمجھا جاسکتا ہے۔

۹ - چونکہ کوئی قوت قذفاً بغیر کسی محرک مرکزی کے ' جس کے ساتھ وہ وابستہ و متعلق ہو ' نہیں پائی جاتی ہے ' اس لیے یہ ماننا ہوگا کہ اس قوت شعور کا تعلق بھی کسی محرک مرکزی سے ہے اور کسی ذات سے متعلق پائی جاتی ہے ۔ یہ تسلیم کر لینے کے بعد ہم کہتے ہیں کہ وہ محرک مرکزی یا وہ ذات جس سے قوت شعور متعلق پائی جاتی ہے ' منتظم و متصرف جسمانیت ' نفس ہے نہ کہ خود جسم و مادہ ۔ ہاں اگر حقیقت مادہ ' ماورائے مادیت و جسمانیت بھی کچھ متحقق ہو تو یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ وہ ذات ' جس کو ہم نے محرک مرکزی کہا ہے اور اصطلاحاً جو نفس کہی جاتی ہے وہی نفس مادہ و حقیقت مادہ بھی ہے ۔ لا مناقشتہ فی الاصطلاح ۔

نفس مادہ

۱۰ - بلحاظ امور مذکور بالا ' اس مسئلے کا حل کہ آیا قوت شعور کوئی جسمانی قوت ہے ' یہی ہے کہ قوت شعور نہ کوئی جسمانی قوت ہے نہ جسمانی قوت ہو سکتی ہے اس لیے کہ جسم میں اس کی اہلیت ہی نہیں ہے کہ وہ قوت شعور کا حامل ہو سکے ' البتہ نفس میں اس کی اہلیت ہے کہ اُس کو ذی شعور سمجھا جائے ۔

قوت شعور نفس سے وابستہ ہو سکتی ہے نہ کہ جسم سے

اس مسئلے کے طے ہونے کے بعد کہ قوت شعور کو جسمانی یا مادی

قوت نہیں سمجھا جاسکتا ' ہم کہتے ہیں '

۱۱ - چونکہ نفس (متحرک مرکزی) ذی شعور ہے اور مادہ شعور

سے عاری ' اس لیے نفس کو مادی نہیں سمجھا جاسکتا '

۱۲ - چونکہ نفس ' متحرک ہے اور مادہ متحرک ' اس لیے نفس

کو قوت مادی بھی نہیں مانا جاسکتا - ظاہر ہے کہ جب شعور ہی کو جسمانی و مادی قرار نہیں دیا جاسکتا تو ایک ذی شعور ذات کو کس طرح جسمانی و مادی قرار دیا جاسکتا ہے - حقیقت یہ ہے کہ جب تک یہ ثابت نہ کیا جائے کہ شعور جسم [۱] میں ' ایک جسمانی قوت کی حیثیت سے پایا جا سکتا ہے ' نفس کو مادی و جسمانی قرار نہیں دیا جاسکتا -

۱۳ - کہا جا سکتا ہے کہ جب آثار افعال سے قوت شعور جسم

میں بالفعل پائی جاتی ہے یعنی آثار افعال سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قوت شعور بالفعل جسم میں ہے تو اس امکان کے ثابت کرنے کی کیا ضرورت ہے کہ شعور جسم میں پایا جا سکتا ہے ؟

اس کو سمجھنے کے لیے مکرر ان مسلمات پر غور کیجیے '

(اولاً) قوت شعور جو ایک قوت محرکہ ہے متحرک ہی میں پائی

جاسکتی ہے "

(ثانیاً) تنظیم حیات میں ' جسمانیت کی حیثیت متحرک و معلول کی ہے "

[۱] جسم سے مراد مطلق جسم یا مادہ ہے ' کسی خاص نوع کا جسم مراد نہیں -

اب ان مسلمات کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس امر پر غور کیجیے کہ شعور کے جسم یا مادے میں پائے جانے کے کیا معنی ہو سکتے ہیں کہ جب جسمانیت قوت شعور کی حامل ہی نہیں ہو سکتی ؟

واقعہ یہ ہے کہ جسمانیت محل تنظیم ہے اور تنظیم ' فعل شعور ہے اور چونکہ اس فعل تنظیم کا اظہار محل تنظیم یعنی جسمانیت ہی سے ہوتا ہے ' اس لئے بظاہر یہ گمان ہو سکتا ہے کہ علت متصرف بالفعل ، جسم ہی کی کوئی قوت ہے ' اس غلط فہمی کی ابتدا کہ قوت شعور کوئی جسمانی قوت ہے ' یہیں سے ہوتی ہے ' مگر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ گمان ' گمان باطل سے زیادہ وقیع نہیں جیسا کہ بہ صراحت کہا جا چکا ہے ۔ اب قوت شعور کے جسم میں پائے جانے کے یہی معنی ہو سکتے ہیں کہ شعور نفس میں پایا جاتا ہے اور نفس ایک متحرک و متصرف جسم کی حیثیت سے جسم میں متصرف پایا جاتا ہے ' اگر شعور کو براہ راست متحرک ہی مان لیا جائے تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ شعور ایک متحرک و متصرف کی حیثیت سے جسم میں پایا جاتا ہے ' لیکن کسی قوت کا اس حیثیت سے متصرف جسم پایا جاتا جسمانی ہونے کے مرادف تو نہیں ان دونوں باتوں میں بہت فرق ہے ' متصرف جسم پایا جاتا ہے اور جسمانی ہونا اور ہے ' اگر آپ کسی شے کو حرکت دے رہے ہوں اور آپ کی ذات اُس متحرک شے سے وابستہ نظر آتی ہو تو کیا اس کے معنی ہوئے کہ آپ کی ذات ' اُس معلول و متحرک شے ہی کی پابند و تابع کوئی قوت ہے ؟

۱۴ - اگر کوئی یہ کہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ نظام جسمانی میں جب کوئی خلل واقع ہوتا ہے تو نفس بھی اپنا کوئی کام نہیں کر سکتا نہ ہم

کچھ سوچ سمجھ سکتے ہیں، نہ کوئی ارادہ کر سکتے ہیں، جیسا کہ بعض امراض میں دیکھا گیا ہے، پھر کیوں نہ ہم یہ سمجھیں کہ نفس بھی ایک جسمانی شے ہے؟

یہ تو نظام علت و معلول ہے، جب تک کسی شے میں، کسی خاص فعل کے اعتبار سے معلول ہونے کی قابلیت رہتی ہے، وہ معلول رہتی ہے اور جب وہ قابلیت نہیں رہتی یا کوئی نقص پیدا ہو جاتا ہے وہ معلول نہیں رہتی۔ مثلاً ایک پنکھا ہے جو بجلی کے ذریعے سے گھومتا ہے اور قوت برقی کا معلول ہے، اب اگر وہ پنکھا ٹوٹ جائے یا اس میں اور کوئی خرابی رافع ہو جائے، جس کی وجہ سے وہ نہ گھوم سکے تو کیا اس کے یہ معنی ہوں گے کہ برقی قوت کا کوئی جداگانہ وجود نہ تھا اور وہ پنکھے ہی کی قوت تھی؟

اسی پر قیاس کیجیے نفس و جسم کے تعلقات کو، جسم ایک خاص فعل یعنی حیات میں نفس کا معلول ہے، اگر اس میں یہ قابلیت نہ رہے یا کوئی اور نقص پیدا ہو جائے (جیسا کہ بعض امراض کی صورت میں ہوتا ہے کہ جسم اپنا کوئی فعل انجام نہیں دے سکتا) تو کیا اس کے یہ معنی ہوں گے کہ علت فعل کا کوئی جداگانہ وجود نہ تھا اور علت و معلول ایک ہی تھے یا معلول بعینہ علت تھا، یہ کہاں تک قابل قیاس ہے؟

۱۵۔ اگر یہ کہا جائے کہ نفس ہمیشہ جسم کے ساتھ پایا جاتا ہے کہیں جداگانہ طور پر نہیں پایا جاتا۔ پھر کیوں نہ یہ سمجھا جائے کہ ایک جسمانی شے ہے؟

یہ تو نظام حیات ہے کہ نفس اسی حیثیت سے جسم کے ساتھ پایا جاتا ہے، لیکن اس کے یہ معنی تو نہیں ہوتے کہ علت و معلول میں کوئی

متعلق یہ طے شدہ ہے کہ وہ اپنے قیام میں جوہر کے محتاج ہوتے ہیں ' یعنی اعراض جب پائے جائیں گے کسی جوہر ہی کے ساتھ پائے جائیں گے ۔ اس سے ایک نتیجہ یہ بھی نکلتا ہے کہ اعراض ' غیر جوہر کے ساتھ

عرض ' عرض کے ساتھ قائم نہیں ہو سکتا ۔	نہیں پائے جا سکتے ' یعنی عرض ' کسی عرض کے ساتھ قائم نہیں ہو سکتا ' اس صورت میں ' ان اعراض یعنی کیفیات نفسانیہ کے پائے جانے کی صرف یہی صورت ہے
---------------------------------------	---

کہ وہ کسی جوہر کے ساتھ قائم ہیں ' اس طرح نفس کو عرض نہیں مانا جا سکتا ۔ یہاں تک تو ہم نے بعض وہ دشواریاں دکھائیں ' جو نفس کو مادی یا قوت مادی یا عرض ماننے سے پیدا ہوتی ہیں اب آگے ہم وہ قباحتیں دکھائیں گے جن کی بنا پر ہم مجبور ہیں کہ خود جسم کو جوہر نہ مانیں ۔

۱۹ - یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ نفس عرض نہ سہی جوہر [۱]

سہی ' لیکن یہ کیوں نہیں مانا جا سکتا ہے کہ حیات دو مستقل جوہروں یعنی نفس اور جسم کے متحدہ اعمال کا نتیجہ ہے ؟

بے شک اگر جسم کوئی جوہر مستقل ہے تو اُسے کسی دوسرے جوہر سے

در جوہر مستقل ایک دوسرے کے معلول نہیں ہو سکتے ۔	منفعل و متأثر نہ ہونا چاہیے ' اس کا یہ سبب ہے کہ اگر ہمیں یہ تسلیم ہے کہ ایک شے باعتبار اپنی ذات کے
---	---

قدیم ہے یعنی دوسری اشیاء کی محتاج نہیں تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ وہ شے متعلقات ذات یعنی اپنی قوتوں کے اعتبار سے بھی قدیم ہے یعنی اُس

[۱] جوہر اُسے کہتے ہیں جو قائم بذات خود ہو یعنی اپنے قیام میں کسی دوسری چیز

کا محتاج نہ ہو ۔ مادیین کے نزدیک صورت مادہ جوہر ہے اور اہل تثنیث کے نزدیک در جوہر

ہیں مادہ اور نفس ۔

شے کو قوتوں کے لحاظ سے بھی کسی شے کی احتیاج نہیں اور جب ہم اُس کی قوتوں کو بھی قدیم مان لیں گے تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ اُس کی قوتوں سے کچھ افعال بھی وابستہ ہوں گے یعنی وہ شے اپنے افعال کے اعتبار سے بھی کسی دوسری شے کی محتاج نہ ہو گی ۔

کوئی شے ایسی آپ نہ پائیں گے جس میں کوئی قوت نہ ہو اور اس قوت سے کوئی فعل وابستہ نہ ہو ۔ اب اگر آپ کسی شے کو قدیم سمجھیں گے تو لامحالہ آپ کو ماننا پڑے گا کہ وہ شے مع اپنے نظام کے قدیم ہے اور اپنی تنظیم میں کسی اور شے کی محتاج نہیں ۔ برخلاف اس کے کسی شے کو اپنے وجود میں مستغنی اور افعال میں محتاج سمجھنا ہمارے نزدیک تناقض پرستی کا مرادف ہے ۔

یہ صورت یہ قابل تسلیم نہیں کہ ایک جوہر مستقل دوسرے جوہر مستقل سے ' منفعل و متاثر ہو سکتا ہے اور جب یہ تسلیم نہیں تو یہ کس طرح تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ حیات ' نتیجہ ہے ' دو مستقل جوہروں کے فعل و انفعال کا ۔

لیکن ہم نظام حیات میں جسم کو متصرف و معلول پاتے ہیں ' اب اس کے دو ہی سبب ہو سکتے ہیں ' یا تو نفس کوئی جداگانہ اور مستقل شے نہ ہو یا جسم خود کوئی جوہر نہ ہو ۔

پہلی صورت بہ دلائل باطل ثابت ہو چکی ہے اب رہی دوسری صورت کہ جسم کوئی مستقل جوہر نہ ہو اس کی تائید اس مشاہدے سے بھی ہوتی ہے ۔

۲۰۔ ریذیم (ایک دھات ہے) جس میں ' وزن ' شکل اور جسامت

سام خصوصیات جسمانیہ ہوتے ہیں ' تجربے سے معلوم ہوا ہے کہ وہ ایک زمانہ
میں کے اندر ' الیٹرون ' (بجلی سے بھی لطیف و قوت) میں تبدیل
ہو جاتی ہے ' نہ شکل باقی رہتی ہے نہ جسامت نہ کوئی اور امتیاز
جسمانی ' اس لیے کہ ایسی قوت میں جو بجلی سے بھی لطیف و قوت
جسمانی چیزوں کا وجود نہیں رہتا جاتا - اس سے یہ نتیجہ نکلتا
ہے کہ وہ امتیازات جو مادے کے ساتھ ناقابل انکسار سمجھے جاتے تھے وہ
بھی کوئی مستقل وجود نہیں رہتے - یہ آپ معلوم کرچکے ہیں کہ مادے
کا جو کچھ امتیاز ہے ' جسم ہے ' اور جسم سے ہے ' لیکن ریذیم کا الیٹرون
کی صورت میں تبدیل ہو جاتا ہے بتانا ہے کہ جسم ' جسم ہی نہیں رہتا
یعنی نہ مقدار باقی رہتی ہے نہ صورت اور جب یہ چیزیں باقی نہیں
رہتیں تو وہ کون سی شے باقی رہ جاتی ہے جس پر اطلاق جسم یا مادہ
کا ہو سکے ؟

اس طرح معلوم ہوا کہ

جسم ' جس کو جوہر کہا جاتا ہے کوئی جوہر نہیں - اس لیے کہ جوہر

کو ایک مستقل شے ہونا چاہیے اور جسم کوئی مستقل شے نہیں ہے -

اور یہ اس طرح ہی ثابت ہے کہ

جدید سائنس یہ تسلیم کرتی ہے کہ ابتداءً اُوپریں میں قزاق

مادی ایک بسط صورت میں ہے جو بغیر اسباب کے ماضیت انہیں

کے امتزاج (یا ہم ملنے) سے رنگ رنگ کائنات پیدا ہوئی (یہی ابتداءً

نظریۂ ارتقا ہے) -

۲۱ - اب سوال یہ ہوتا ہے کہ مادے کی وہ بسوط صورت ' جس کو صورت

اولین مادہ ' کہنا چاہیے حادث تھی یا قدیم ؟

اگر یہ کہا جائے کہ وہ قدیم تھی ' تو پھر سوال ہوگا کہ وہ قدیم صورت

زائل کیوں کر ہو گئی ؟

مادہ اس صورت میں اب کہیں پایا نہیں جاتا ' اگر یہ کہا جائے کہ

وہ صورت مادے میں اب بھی ہے تو یہ بداہتاً باطل ہوگا ' آپ کچھ موم

لیجیے اور اس سے ایک مربع شکل بنائیے - اس کے بعد ' آپ اس مربع

کو مثلث میں تبدیل کر دیجیے اور غور کیجیے کہ وہ شکل اول یعنی

مربع موم میں کہاں باقی ہے ' یہی صورت مادے کی ہے جب اُس میں '

اس کی بسیط و اولیٰ صورت کے بعد دوسری صورتیں علی سبیل التعاقب

یکے بعد دیگرے پیدا ہوئیں تو وہ صورت اولین اس صورت میں کہاں باقی

رہ سکتی ہے - اگر کہا جائے کہ صورت اولین بھی حادث تھی تو کوئی بحث

باقی نہیں رہ جاتی ' اس لئے کہ وہ صورت اولین جس وقت مادے میں

پیدا (حادث) ہوئی تھی اُس سے پہلے مادے کا کوئی وجود کیوں کر مانا

جاسکتا ہے ؟

یہ مسلمات میں سے ہے کہ مادے اور صورت میں لزوم ذاتی ہے ' مادہ

جب پایا جائے گا تو کسی صورت میں پایا جائے گا - اس قضیے کا عکس یہ ہے

کہ جب صورت نہیں پائی جائے گی تو مادہ بھی نہیں پایا جائے گا - اور

صورت کا حادث ہونا ' آپ معلوم کر چکے اس سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ خود

مادہ بھی کوئی جوہر مستقل نہیں بلکہ ایک حادث شے ہے - اس طرح

اس تمام تفصیل سے دو نتیجے اخذ ہوتے ہیں -

حقیقت مادہ

۱ - نفس کوئی عرض نہیں ہے - (دفعہ ۱۷ و ۱۸)

۲ - مادہ کوئی جوہر نہیں ہے - (دفعہ ۱۹ و ۲۰ و ۲۱)

یہ معلوم کرنے کے بعد ہمیں اس کی ضرورت نہیں کہ ہم نفس کو جوہر اور مادے کو عرض ثابت کریں - کائنات میں دو ہی قسم کی چیزیں پائی جاتی ہیں : قائم بذات خود ' جوہر اور قائم بالغیر یعنی عرض ' اب اگر کوئی شے عرض نہیں ہے تو اس کے یہی معنی ہوئے کہ وہ جوہر ہے اور برعکس اس کے یہی معنی ہوئے کہ لامحالہ وہ عرض ہے -

اس طرح مادے کا عرض ہونا اور نفس کا جوہر ہونا ثابت ہے - اب رہا نفس کا فانی ہونا یا نہ ہونا سو اگر فنا کے معنی اُس تغیر و انقلاب ہی کے لیے جائیں جو اجسام میں ہر لمحہ رہتا ہے ' تو ظاہر ہے کہ اس انقلاب پیہم کا تعلق اعراض سے ہے کہ جوہر سے - تغیرات اعراض سے جوہر نفس کا متغیر ہونا لازم نہیں آتا ' اس لیے کہ اعراض اور جوہر نفس میں کوئی لزوم ذاتی [۱] نہیں کہ اعراض کا تغیر نفس کے تغیر کو مستلزم ہو -

اصل یہ ہے کہ نفس کے متعلق جملہ شبہات کی بنیاد یہ عقیدہ ہے کہ صرف مادے کا ایک مستقل وجود ہے اور اُس کے سوا اور کسی شے کا کوئی مستقل وجود نہیں -

[۱] اس امر کا ثبوت کہ اعراض اور جوہر نفس میں کوئی لزوم ذاتی نہیں یہ ہے کہ

مرتبہ تجرید میں نفس تمام اعراض سے مجرد یعنی مجرد عن المادہ پایا جاتا ہے ' دیکھئے " فصل ارتقائے نفس " -

مادے کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ مادہ وہ ہے جو شکل 'جسامت اور مقدار رکھتا ہے' یہی ذاتیات مادہ ہیں 'ان کے سوا جو کچھ ہے یعنی جو کچھ اجسام میں پایا جاتا ہے 'رنگ' بو' ذائقہ' حرارت' برودت' سختی' نرمی' وغیرہ یہ سب از قبیل اعراض ہیں یعنی ان کا کوئی جداگانہ و مستقل وجود نہیں -

اس طرح مادہ صرف وزن 'شکل اور جسم رکھنے والی شے کو کہتے ہیں اور ہم اُسے کوئی شے مستقل انہیں امتیازات کی بنا پر کہتے ہیں -

لیکن ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ یہ امتیازات مادی یعنی وزن 'شکل اور جسامت بھی از قبیل اعراض ہیں یعنی ان کا بھی کوئی مستقل وجود نہیں (دیکھئے دفعات ۱۹، ۲۰ و ۲۱) -

اس طرح مادہ یکسر مجموعۂ اعراض ہو گیا - یہ طے شدہ ہے کہ اعراض کا کوئی مستقل وجود نہیں ہوتا اور وہ اپنے پائے جانے میں کسی جوہر کے محتاج ہوتے ہیں 'اس لیے اس مجموعۂ اعراض کے پائے جانے کی بھی صرف یہی صورت ہے کہ وہ کسی جوہر کے ساتھ قائم ہے اور وہ جوہر جس کے ساتھ یہ مجموعۂ اعراض قائم ہے 'نفس ہے -

اس طرح معلوم ہوا کہ نفس ہی 'نفس مادہ و حقیقت مادہ ہے' وہ نفس ہی ہے جس کے بغیر یہ مجموعۂ اعراض (مادہ) پایا نہیں جا سکتا - لیکن نفس کی یہ عمومیت کہ اس کے ساتھ تمام اعراض مادی بلا قید تخصیص قائم ہیں 'افراد و انواع و اجناس کی قید سے آزاد ہو کر ہے' ورنہ جب نفس 'اعراض جمادات سے متعلق ہوتا ہے تو نفس جمادی سمجھا جاتا ہے' اعراض نباتات سے تعلق رکھتا ہے تو نفس نباتی 'اعراض حیات

حیوانی سے متعلق ہونا ہے تو نفس حیوانی ' حیات انسانی سے متعلق ہونا

نفس انسانی اور نفس مطلق	ہے تو نفس انسانی اور اگر انواع حیات انسانی کا لحاظ کیا جائے تو جب اعراض حیات شاعریہ سے متعلق ہونا ہے
----------------------------	---

تو انسانیت اور جب حیات غیر شاعریہ سے متعلق ہونا ہے تو طبیعت سمجھا
جاتا ہے اور اگر کسی قید کا لحاظ نہ کیا جائے تو مطلق نفس [۱] -

جس طرح روشنی کہ اپنے مختلف مظاہر کے اعتبار سے مختلف ناموں
سے موسوم ہوتی ہے مثلاً ستاروں کی روشنی ' آگ کی روشنی ' بجلی کی
' روشنی ' گیس کی روشنی اور اگر کسی قید کا لحاظ نہ کیا جائے تو روشنی '
مطلق روشنی ہے -

یوں ہی نفس بھی اگرچہ ایک جوہر کائنات اعراض ہے مگر اختلاف
تعیینات کے اعتبار سے ' امتیازاً مختلف ناموں سے موسوم ہوتا ہے اور مختلف
صورتوں میں متحقق ہوتا ہے -

حاصل اس تمام بحث کا یہ دفعات ذیل ہے -

۱ - نہ صرف نظام حیات انسانی بلکہ تمام نظام کائنات [۲] تنظیم

[۱] اس مضمون میں جہاں تک نظام حیات انسانی کا تعلق ہے ہم نے لفظ نفس کو نفس
انسانی کے معنوں میں استعمال کیا ہے اور جہاں نظام کائنات سے بحث ہے وہاں نفس کلی
• کے معنوں میں اور جہاں کوئی قید تخصیص نہیں ' وہاں مطلق نفس کے معنوں میں -

[۲] نہ صرف نظام حیات انسانی بلکہ تمام نظام کائنات سلسلہ علت و معلول سے وابستہ
و مربوط نظر آتا ہے ' اس صورت میں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ جب کائنات امکان میں کوئی
شے بجز نفس اور اس کے اعراض کے پائی ہی نہیں جاتی تو علت و معلول میں کوئی تیز و
تفریق کیونکر ہو سکتی ہے ' کس شے کو علت اور کسے معلول سمجھا جا سکتا ہے ؟

تفریق علت و معلول	نفس کی در مختلف حیثیتیں ہیں ' ایک تو یہ کہ وہ مظہر (ظاہر کرنے والا) جسمانیات کا ہے ' اور دوسری یہ کہ وہ متصرف جسمانیات ہے - پہلی صورت میں وہ جوہر ہے اور جسمانیات ' اعراض - اور دوسری صورت میں وہ
-------------------	---

علت تدبیر و تنظیم ہے اور جسمانیات معلول -

نفس ہی کا نتیجہ ہے ، بغیر تنظیم نفس ، کوئی نظام قائم ہی نہیں ہو سکتا ۔

۲ - نفس ایک جوہر مدبر و متصرف ، ذی شعور و ارادہ ہے اور جسمانیات اعراض ، یہی تعلق نفس و جسمانیات ہے ۔
یہ ہے ماہیت نفس ۔

قائلین وحدت مادی ، غور کریں کہ آیا بنیاد نظام کائنات مادۃ لایعقل کا اس حیثیت سے قرار دیا جانا کہ خود ذات مادہ ، محل تصرف اور مادے کی قوت ، مادے میں متصرف ہے زیادہ قابل قبول و قرین قیاس ہے یا مادے یعنی اعراض ، شاک ، مقدار اور جسمات وغیرہ کو محل تصرف اور نفس ذی شعور و ارادہ کو (متصرف مان کر) منتظم نظام کائنات سمجھنا ؟
حاصل سلسلۂ علت و معلول یہ نہیں کہ مادے کی قوت اپنی ذات یعنی مادے میں متصرف ہے بلکہ یہ ہے کہ نفس ، اعراض مختلفہ یعنی مادے میں متصرف ہے ۔
یہ ہے تحقیق اس باب میں ۔

باب دواویم

قوی و افعال نفس

افعال نفس

چونکہ کسی ذات کا تفصیلی علم اُس کی قوتوں کے تفصیلی علم پر مبنی ہوتا ہے اور قوتیں اپنے افعال ہی سے پہچانی جاتی ہیں، اس لیے معرفت نفس کے لیے ضروری ہے کہ افعال نفس پر بھی نظر ڈالی جائے۔

ماہیت نفس کی بحث میں اگرچہ اجمالاً آپ یہ معلوم کرچکے ہیں کہ نفس کا مخصوص فعل تنظیم حیات ہے، لیکن یہ اجمال کسی قدر تفصیل کا طالب ہے۔ نظام حیات اور اُس کی تنظیم کیا ہے؟ حقیقتاً یہی وہ مسائل ہیں جن کی تفصیل و تشریح میں افعال نفس کی تفصیل مضر ہے، مگر جب تک ہم کو یہ نہ معلوم ہو کہ حیات فی نفس کیا ہے ہم یہ کیوں کر سمجھ سکتے ہیں کہ تنظیم حیات کیا ہے، اس لیے اصولاً پہلے ہمیں یہ معلوم کرنا چاہیے کہ حیات کیا ہے پھر مسئلہ تنظیم حیات کی طرف متوجہ ہونا چاہیے۔

منطقیانہ اصول سے انسان کی تعریف، حیوان ناطق یعنی ذی حیات

ناطق کی جانی ہے اور مطلق ذی حیات، حیوان کی تعریف،	حیات
جسم نامی، حساس و متحرک بالارادہ کی جانی ہے، حیوان	

کی اس تعریف میں جسم نامی، جنس اور حساس و متحرک بالارادہ، فعل ہے یعنی جب کسی جسم نامی میں تخصیص احساس

و حرکت ارادی پائی جاتی ہے تو اُس کو حیوان (ذی حیات) سمجھا جاتا ہے، اِس کے یہ معنی ہوئے کہ امتیاز حیوان (ذی حیات) حساس و متحرک بالارادہ ہونا ہی ہے اور اِس طرح حیات، قوت احساس و حرکت ارادی ہی کا نام ہے۔

اگر حیات کی یہ تعریف صحیح مان لی جائے تو نہ صرف جمادات و نباتات ہی کو بے جان و مردہ ماننا ہوگا بلکہ جنین کو بھی، (جو جنین حیوان ہی ہوتا ہے) بے جان و مردہ ماننا ہوگا، اِس لیے کہ جمادات و نباتات کی طرح جنین میں بھی احساس و حرکت ارادی کا وجود نہیں پایا جاتا، حالانکہ جنین حیوان کو حیوان ہی ہونا چاہیے تھا؟

اگر کہا جائے کہ جنین میں کچھ ابتدائی آثار احساس و حرکت ارادی کے پائے جاتے ہیں اِس لیے اُس کو بے جان و مردہ نہیں کہا جا سکتا تو ہم کہیں گے کہ اِس قسم کے آثار تو بعض نباتات میں بھی پائے جاتے ہیں، اگر اِسی قسم کے آثار ابتدائی کی بنا پر جنین کو حیوان سمجھا جاتا ہو تو اُن پھلوں اور پودوں کو بھی، جن میں احساس و حرکت ارادی کی کوئی علامت پائی جاتی ہو، ذی حیات (حیوان) ماننا ہوگا؟

اِس کے سوا، ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ حیات، قوت احساس و حرکت ارادی ہی کا نام ہے تو بھی یہ غور طالب ہوگا کہ اِس قوت کا انتساب کسی جسم سے کیونکر ہو سکتا ہے اور کوئی جسم چاہے وہ جسم نامی ہو یا غیرنامی حساس و متحرک بالارادہ کس طرح قرار دیا جا سکتا ہے؟

ماہیت نفس کی بحث میں آپ یہ معلوم کر چکے ہیں کہ جسم ایک مجموعہ اعراض ہے اور اعراض کے متعلق یہ طے شدہ ہے کہ جوہر کے علاوہ

اُن کا کوئی مستقل اور جداگانہ وجود ہی نہیں ہوتا ، اِس صورت میں ظاہر ہے کہ جسم کو حساس و متحرک بالارادہ نہیں قرار دیا جا سکتا ۔ اِس لیے کہ احساس کرنا یا ارادہ کرنا ایک فعل ہے اور افعال کا تعلق جوہر (نفس) ہی سے ہو سکتا ہے نہ کہ اعراض سے ۔

اِس مسئلے کے طے ہونے کے بعد کہ جسم کو حساس و متحرک بالارادہ قرار نہیں دیا جا سکتا ، ہم کہتے ہیں کہ اگر حیات ، قوت احساس و حرکت ارادی ہی ہو تو بھی نفس کو ذی حیات مانا جا سکتا ہے نہ کہ جسم کو ۔ اِس لیے کہ قوت احساس و حرکت ارادی نفس سے متعلق ہو سکتی ہے نہ کہ جسم سے ۔

حاصل اِس بحث کا یہ ہے کہ حیوان کی یہ تعریف کہ حیوان ، جسم نامی ، حساس و متحرک بالارادہ کو کہتے ہیں بلحاظ امور مذکور صحیح نہیں ، جسم نامی ہو یا غیر نامی مطلقاً کوئی جسم حساس و متحرک بالارادہ قرار نہیں دیا جا سکتا ۔

حقیقت یہ ہے کہ حیات (زندگی) ایک حرکت نفس کا نام ہے ، جس کا تعلق بالذات نفس سے اور بالعرض جسم سے ہے یعنی نفس ، متحرک اور جسم محل حرکت و متحرک ہے ، اِس لیے ہر حرکت جسم فی الواقع حرکت نفس ہی ہوتی ہے اگرچہ اُس کا اِظہار جسم سے ہوتا ہے ۔

اِس نقطہ نظر سے کہ حیات بالذات ایک حرکت نفس ہے ، اگر دیکھا جائے تو اِس کائنات کون و فساد کا ذرہ ذرہ بالعرض ذی حیات و حیوان ہے ، اِس لیے کہ ہر ذرہ کائنات ، محل تغیرات پدم ہے اور ہر تغیر ایک نوع حرکت ہے ۔ یہ صحیح ہے ، تاہم حیات کی یہ ہمہ گیری کچھ امتیازات

بھی دکھتی ہے ' اگرچہ ہر شے اس عالم متحرک کی زندہ معلوم ہوتی ہے مگر ہر شے کی زندگی یکساں نہیں - جنس حرکت مشترک سہی مگر انواع حرکت مشترک نہیں - جماد و نبات و حیوان ہی کی زندگی پر نظر ڈالئے تو مقابلتاً ان انواع کے افعال حیات کا تنوع معلوم ہوتا ہے - اگر جمادات کی زندگی حرکت جذب عناصر (تغذیہ) ہی تک محدود ہے تو نباتات کی تغذیہ و ترمیم اور حیوانات کی تغذیہ و ترمیم ' احساس و حرکت ارادی اور تولید مثل تک وسیع ہے - وجہ یہ ہے کہ حیات ایک حرکت تو ہے لیکن نظام متحرک کے مناسب ہوتی ہے ' اس قید مناسبت نظام متحرک سے تعریف حیات میں اس قدر وضاحت اور ہو جانی ہے کہ حیات وہ حرکت ہے جس کا نظام متحرک مقتضی ہوتا ہے - چونکہ نظام ہیولانی و ترکیب جسمانی ہر متحرک کی مختلف ہوتی ہے ' اس لیے حرکت حیات بھی یکساں نہیں ہوتی ' اسی پر قیاس کیجیے حرکت کون و فساد ' فنا و بقا ' جذب و انتشار ' مختلف النوع حرکات اجسام کو کہ ہر حرکت جسمانی ' نظام جسمانی کے مناسب و موافق ہوتی ہے ' انواع حرکت کی تفریق ' اختلاف ترکیب اجسام پر مبنی ہے ' یہی نظام حرکت حیات ' نظام حیات یا نظام حیات ہے -

چونکہ موت کو مخالف حیات سمجھا جاتا ہے ' اس لیے تذکرہ حیات میں اس مسئلے پر بھی کچھ روشنی ڈالنا ضروری ہے - عرف عام میں ' موت جس حال جسمانی کو ' موت حیوان سمجھا جاتا ہے ' اگرچہ وہ بظاہر ایک دور سکون و جمود جسمانیت معلوم ہوتا ہے مگر حقیقتاً ایک عالم انتشار شہرازہ جسمانیت نوع حیوانی ہوتا ہے ' جسم اس حال میں بھی متحرک ہی ہوتا ہے ' ساکن نہیں ہوتا ' اس لیے کہ انتشار بجائے خود ایک حرکت ہے ' لیکن حرکت انتشار کو حرکت حیات شاید اس لیے نہیں

سمجھا جاتا ہے کہ نظام جسم حیوانی اپنے قیام کی حالت میں جن انواع حرکات کا مقتضی ہوتا ہے ' یہ حرکت اُن کے خلاف ہوتی ہے ' لیکن اس نظریے کے مانعت کہ ہر حرکت کون و فساد چاہے وہ کسی نظام متحرک کے اقتضا کے موافق ہو ' حرکت حیات ہے ' حرکت انتشار کو بھی مخالف حیات قرار نہیں دیا جا سکتا ' اگرچہ وہ اُس حرکت سے مختلف ہو جس کا شہرازہ جسم حیوانی اپنے قیام کی حالت میں مقتضی ہوتا ہے ۔

حیات و موت کی اس صراحت کے بعد ہم کہتے ہیں کہ جب اجسام کا

ہر تغیر ایک حرکت ہو اور ہر حرکت ایک فعل نفس
تو آپ خیال کر سکتے ہیں کہ جزئیات افعال نفس کا

کلیات افعال نفس ' حرکت
تنظیم و حرکت حیات

انحصار کس طرح ممکن ہے ؟ لیکن کلیات افعال نفس کی تقسیم اس اصول کے مانعت کہ ہر حرکت نفس جو نظام متحرک کے مناسب ہوتی ہے ' حرکت حیات ہے ' اس طرح ہو جانی ہے کہ ہر حرکت حیات چونکہ مناسب نظام جسمانیت ہوتی ہے اس لیے موخر تنظیم جسمانیت ہوتی ہے اور تنظیم جسمانیت ' جس سے مختلف اجسام کی تشکیل ہوتی ہے خود ایک حرکت نفس ہے تو پہلی قسم ' افعال نفس کی ' حرکت تنظیم ہوئی اور دوسری قسم ' حرکت حیات - نفس کی حرکت تنظیم ہی ' عناصر بسیط کے امتزاج سے اجسام مرکبہ کی بنیاد ڈالتی ہے اور اس طرح انواع اجسام مرکبہ کی ابتدا ہوتی ہے اور حرکت حیات ' جیسا کہ ہم کہ چکے ہیں ' وہ حرکت ہے جو بعد تنظیم جسمانیت ' اجسام میں ان کے نظام کے اقتضا کے موافق پیدا ہوتی ہے ' یہی اقسام افعال نفس ہیں ' انہیں سے

قوائے نفس کا تعین اس طرح ہوتا ہے کہ ہر حرکت نفس
چاہے وہ حرکت تنظیم ہو یا حرکت حیات ' چونکہ

قوائے نفس ' قوت
شعور و ارادہ

اغراض و مقاصد پر مبنی ہوتی ہے اس لیے ارادی ہوتی ہے اور ارادے کے لیے

لازمی احتیاج شعور کی ہے ' اس لیے نفس کو نہ صرف ذی ارادہ بلکہ ذی شعور بھی ماننا ہوگا (جیسا کہ ماہیت نفس کی بحث میں اجمالاً کہا جا چکا ہے) یہی قوائے نفس ہیں جن سے تمام افعال نفس وابستہ و متعلق ہیں ۔

اس باب میں جو کچھ اب تک مذکور ہوا وہ قوی و افعال نفس کی ایک غیر مخصوص تشریح و توضیح تھی لیکن چونکہ اس کتاب کا موضوع بحث خصوصی ' نفس انسانی اور جمادیات قوی و افعال نفس انسانی ہیں ' جیسا کہ مقدمہ کتاب میں کہا گیا ہے ' اس لیے ہم اس مبحث عام سے اپنے مبحث خاص کی طرف متوجہ ہوتے ہیں ۔

نفس کے وہ افعال جن کا مجموعہ حیات انسانی ہے ' تغذیہ ' تنفیہ ' حیات انسانی و افعال حیات انسانی احساس ' حرکت ارادی ' تولید مثل اور تعقل ہیں ۔ یہی وہ افعال ہیں جن کے امتیاز سے نفس انسانی کا نعین ہوتا ہے اور ایک محرک عام (نفس) محرک خاص (نفس انسانی) سمجھا جاتا ہے ۔

اب ان افعال کی نوعیت پر نظر ڈالیں تو یہ افعال باعتبار اپنی نوعیت افعال حیات انسانی کے دو طرح کے معلوم ہوتے ہیں ۔ ایک تو وہ جن کے صدور کا ہم کو ہر لحظہ عموماً براہ راست علم ہونا

ہے ۔ اور دوسرے وہ جن کا براہ راست علم نہیں ہوتا ۔ اول الذکر قسم کے افعال میں ' تفکر و تعقل اور جملہ حرکات ارادی داخل ہیں اور آخر الذکر میں تغذیہ و تنفیہ یعنی جملہ اعمال جذب غذا و دفع فضول و نشو و نماے جسم داخل ہیں ۔

دوسری طرح تقسیم افعال حیات انسانی کی اس طرح ہے کہ حیات انسانی دو طرح کے افعال کا مجموعہ ہے ' ایک تو وہ جو ہمارے قصد اور ارادے کے ماتحت عمل میں آتے ہیں مثلاً فکر و تعقل اور دوسرے وہ جن کے صدور میں ہمارے قصد و ارادے کو کوئی دخل نہیں ہے مثلاً دوران خون و عمل تنفس وغیرہ - لیکن اس تقسیم پر ایک یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ماہیت نفس کی بحث میں یہ کہا گیا ہے کہ نفس کا ہر فعل ارادی ہوتا ہے ' لیکن یہاں بعض افعال حیات انسانی کو غیر ارادی مانا جاتا ہے اس کے یہ معنی ہوئے کہ ہم بعض افعال نفس انسانی کو غیر ارادی بھی مانتے ہیں اور چونکہ نفس انسانی بھی نفس کی ایک متعین صورت ہی ہے کوئی جداگانہ حقیقت نہیں ' اس طرح حقیقتاً بعض افعال نفس ہی کو غیر ارادی مانا جاتا ہے اور یہ صریحی تناقض ہے ؟

یہ ہمارا درزمرہ کا مشاہدہ ہے جس کے لیے کسی دلیل کی احتیاج نہیں کہ ہماری زندگی کے افعال مختلف نوعیت کے ہیں بعض تو ایسے ہیں جو ہمارے قصد اور ارادے کے

افعال ارادی و غیر ارادی

ماتحت عمل میں آتے ہیں اور بعض ایسے ہیں جو ہمارے قصد اور ارادے کے ماتحت عمل میں نہیں آتے ہیں ' اس تمیز و تقریق سے یہ معلوم ہوتا

ہے کہ افعال حیات انسانی کے دو مختلف مراکز ہیں ' انانیت جو مصدر و مرکز افعال ارادی ہے اور طبیعت

افعال حیات انسانی کے دو مختلف مراکز

جو مصدر و مرکز افعال غیر ارادی ہے - اب جو اعمال ہمارے ارادے یا ارادۃ انانیت کے ماتحت عمل میں آتے ہیں وہ ارادی سمجھے جاتے ہیں اور جو ہمارے ارادے یا ارادۃ انانیت کے ماتحت عمل میں نہیں آتے ہیں وہ غیر ارادی سمجھے جاتے ہیں -

مانا کہ جو افعال ہمارے ارادے کے ماتحت عمل میں نہیں آتے وہ غیر ارادی ہوتے ہیں، لیکن سوال تو یہ نہیں کہ ہم کس نوع کے افعال کو غیر ارادی کہتے ہیں، سوال تو یہ ہے کہ آیا کوئی فعل حیات انسانی غیر ارادی ہوتا بھی ہے؟ غور فرمائیے کہ ہم حیات غیر شاعریہ کے جن افعال طبیعی کو غیر ارادی سمجھتے ہیں آیا وہ کسی غرض و غایت پر مبنی ہوتے ہیں یا نہیں؟ یہ تو آپ کہہ نہیں سکتے کہ وہ کسی غرض و غایت پر مبنی نہیں ہوتے، یہ خلاف قیاس ہے کہ حیات طبیعی یا حیات غیر شاعریہ جو بجائے خود ایک مکمل نظام رکھتی ہے، ایسے افعال کا مجموعہ ہو جن کی نہ کوئی غرض ہو نہ غایت، لامحالہ ماننا ہوگا کہ ہر فعل حیات غیر شاعریہ بھی غرض و غایت پر اُسی طرح مبنی ہوتا ہے جس طرح حیات شاعریہ کا ہر فعل، مطلب یہ کہ جس طرح ہمارا ہر ارادی فعل کوئی نہ کوئی غرض و غایت رکھتا ہے اُسی طرح حیات غیر شاعریہ کا کوئی فعل ایسا نہیں ہونا جس کی کوئی غرض و غایت نہ ہو۔ حیات غیر شاعریہ کے افعال، جذب غذا، دفع فضول، عمل تنفس، دوران خون وغیرہ ایسے افعال نہیں جن کے اغراض و مقاصد کا سمجھنا کوئی دشوار امر ہو بہر حال اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ افعال حیات غیر شاعریہ بھی اُسی طرح اغراض و مقاصد پر مبنی ہوتے ہیں جس طرح حیات شاعریہ کے افعال۔ اس کے بعد ہم کہتے ہیں کہ اگر ایسے افعال کو بھی، جن کی بنا اغراض و مقاصد پر ہو غیر ارادی سمجھا جاسکتا ہے، تو پھر افعال ارادی و غیر ارادی میں ما بہ الامتیاز کیا باقی رہ جاتا ہے؟

حقیقت اتنی ہی ہے کہ اگرچہ حیات غیر شاعریہ کے افعال بھی غیر ارادی نہیں ہوتے لیکن ہم اُن کو اس لیے ارادی نہیں سمجھتے کہ وہ ہمارے

ارادے یا ارادۂ انانیت کے ماتحت عمل میں نہیں آتے ۔ اگر ہم یہ معلوم کرسکیں ہم اور ہمارا ارادہ یا انانیت و ارادۂ انانیت کیا ہے تو افعال ارادی و غیر ارادی کی کوئی الجھن بغیر سلجھے نہ رہ جائے ۔

ماہیت نفس کی بحث میں یہ کہا جا چکا ہے کہ جب نفس (نفس مطلق) اعراض جسمانیت انسان سے متعلق ہوتا ہے تو نفس انسانی سمجھا جاتا ہے اور اگر انواع حیات انسانی کا لحاظ کیا جائے تو جب اعراض حیات شاعریہ سے متعلق ہوتا ہے تو انانیت اور جب اعراض حیات غیر شاعریہ سے متعلق ہوتا ہے تو طبیعت قرار دیا جاتا ہے ۔

اس کثرت تعینات نفس کا سبب یہ ہے کہ اس عالم اجسام میں مختلف انواع اجسام ہیں اور ہر نوع کا نظام جسمانی کچھ نہ کچھ تخصیص ضرور رکھتا ہے اور یہ بحث حیات میں کہا جا چکا ہے کہ حرکات یا افعال نفس ، نظام جسمانیت ہر نوع کے مناسب ہوتے ہیں اس طرح تفریق نوعیت اجسام سے افعال نفس کے یہی مختلف انواع ہو جاتے ہیں ۔ اب انہیں مختلف انواع افعال کے اعتبار سے نفس جمادی ، نفس نباتی ، نفس حیوانی اور نفس انسانی کی نمونہ و تفریق ہوتی ہے ۔ اگرچہ وحدت نفس فی نفس کثرت کو قبول نہیں کرتی مگر ہر بناء اختلاف اعمال امتیازاً مختلف ناموں سے موسوم ضرور ہوتی ہے ۔

نظام حیات شاعریہ جن افعال کا مقتضی ہے وہ بھی افعال ہیں جن کو امتیازاً افعال ارادی سے تعبیر کیا جاتا ہے اور نفس کو انہیں افعال مخصوص کے محرک ہونے کی حیثیت سے انانیت قرار دیا جاتا ہے ۔ اصل میں ہماری انانیت ، نفس کی ایک متعین صورت ہے ، جس کی تشکیل اُن مخصوص افعال ہی سے ہوتی ہے جن کے صدور کا نظام حیات

شاعرہ مقتضی ہے - جس طرح نفس اپنے اُن مخصوص افعال کے صدور کی بنا پر جن کے صدور کا نظام حیات شاعرہ مقتضی ہے ' انانیت کہلاتا ہے ' یوہیں اُن غیر مخصوص افعال کے صدور کی بنا پر جن کے صدور کا نظام حیات غیر شاعرہ اور نظام حیات دیگر انواع مقتضی ہے ' طبیعت کہلاتا ہے -

انانیت و طبیعت

ماہیت انانیت معلوم کرنے کے بعد یہ سمجھ لینا کچھ دشوار نہیں کہ ہم جس حرکت کو ارادۂ انانیت یا اپنا ارادہ کہتے ہیں وہ اگرچہ نفس [۱] کا ایک ارادی فعل ہوتا ہے مگر بعینہ ارادۂ نفس نہیں ہوتا ' یعنی ارادۂ انانیت ' ایک فعل نفس ہوتا ہے ارادۂ نفس نہیں ہوتا [۲] - یوہیں جس حرکت طبیعی کو ہم ایک فعل غیر ارادی کہتے ہیں ' وہ بھی نفس کا ایک ارادی فعل ہوتا ہے مگر فرق یہ ہے کہ حدود انانیت میں نفس کا ارادی فعل ہمیں اپنا یا انانیت کا ارادی فعل معلوم ہوتا ہے [۳] اور حدود طبیعت میں نفس کا ارادی فعل چونکہ اُس کے صدور سے ہماری انانیت غیر متعلق ہوتی ہے ' اِس

ارادۂ انانیت

[۱] نفس سے مراد یہاں ' نفس انسانی نہیں بلکہ مطلق نفس ہے -

[۲] جس طرح ارادۂ انانیت ' نفس کا ایک عمل مخصوص و متعین ہے ' ارادۂ نفس

نہیں ' اِسی طرح شعور انانیت بڑی نفس کا ایک متعین فعل ہے ' بعینہ

شعور نفس نہیں ' کہنا یہ ہے کہ ہماری انانیت کا یا ہمارا شعور ارادہ از

شعور انانیت

قبیل افعال نفس ہے ' شعور و ارادۂ نفس نہیں -

[۳] یہ شعور نتیجہ ہوتا ہے ' حیات شاعرہ کے نظام شعور یعنی ذہنیت کا کہ ہم

نفس کے ارادی افعال کو اپنے ارادی افعال سمجھتے ہیں اور اِس کی ابتدا اِس طرح ہوتی

ہے کہ پہلے ہم اپنی ایک ممتاز شخصیت محسوس کرتے ہیں جس کو ہم لفظ اَنَا یا میں

یہ ہم سے تعبیر کرتے ہیں پھر اِس امتیاز شخصیت کے ساتھ افعال ارادی کا تعلق

محسوس ہوتا ہے -

لئے غیر ارادی معلوم ہوتا ہے۔ اس طرح معلوم ہوا کہ افعال حیات انسانی میں ارادی و غیر ارادی کی نفرتی باعتبار انانیت ہے، ہمیں اپنے یا اپنی انانیت کے افعال کے مقابلے میں افعال طبیعی غیر ارادی معلوم ہوتے ہیں، ورنہ حقیقتاً نفس کے اعتبار سے نفس کوئی فعل غیر ارادی نہیں ہوتا۔ چونکہ افعال ارادی و غیر ارادی کی نفرتی ان مختلف اعتبارات سے ہے اس لیے کوئی تناقض نہیں۔

یہ مان کر کہ افعال حیات انسانی اپنی نوعیت کے اعتبار سے دو طرح کے ہوتے ہیں۔ یعنی افعال ارادی و غیر ارادی، اب ہم افعال ارادی و غیر ارادی کی صراحت کرتے ہیں۔

اصناف نوع افعال ارادی	تعقل (سوچنا سمجھنا)	ارادت [۱]
صراحت انواع افعال	(کسی عمل کا ارادہ کرنا) اور تعقل (کوئی عمل کرنا)	ارادی و غیر ارادی

اصناف نوع افعال غیر ارادی، تغذیہ (جذب غذا) ضمناً

دفع فضول (نشی و نما) اور تولید مثل ہیں۔

اس کے بعد آپ یہ معلوم کرنے کے لیے کہ ہم کس طرح سوچتے سمجھتے ہیں، تعقل و اصول تعقل و ذرائع تعقل یعنی نظام ذہنیت کیا ہے، ارادہ کسے کہتے ہیں، محرکات ارادہ کیا ہوتے ہیں اور حیات غیر شعریہ یا حیات طبعی تفصیلاً کیا ہے، تفصیلات فصل آئندہ کو غور سے دیکھو۔

[۱] ارادت، ہمارے نزدیک ارادت یعنی ارادۂ عمل بھی نفس انسانی کا ایک ارادی

فعل ہے اس لیے کہ نفس انسانی کسی ارادے پر مجبور نہیں اگرچہ محرکات ارادۂ مقتضی ارادہ ہوں۔

تفکر و تعقل

آپ کو معلوم ہے کہ قصر فکر و تعقل کی بنیاد اساسی یہی حواس ہیں جنہیں حواس ظاہری کہتے ہیں، یہ حیات شاعریہ میں اس قدر اہمیت رکھتے ہیں کہ اگر یہ نہ ہوں تو ہم اپنے پرانے سبھی سے نا آشنا ہو جائیں۔ کسی ایسے شخص کے حال پر غور کیجئے جس کا بدن تو سن ہو اور وہ اُس کے ساتھ ہی آئے، کن اور قوت شامہ و ذائقہ سے محروم ہو۔

بعض اوقات جب ہم کسی گہرے خیال میں دُوب جاتے ہیں تو ہمیں کسی بات کا ہوش نہیں ہوتا، نہ کچھ دگھائی دیتا ہے، نہ کچھ سنائی دیتا ہے، اس حال میں اور کیا ہوتا ہے، یہی تو کہ ہمارے عدم التفات کی وجہ سے ہمیں اُن چیزوں کا شعور نہیں ہوتا جو ہمارے احساسات ظاہری پر اپنا اثر ڈالتی ہیں، اس سے ایک نتیجہ یہ بھی نکلتا ہے کہ اگرچہ ہمارے ادراک کی ابتدا احساس ہوتی ہے، لیکن کسی شے کے ادراک کے لیے تنہا احساسات ظاہری ہی کافی نہیں، اور یہی کچھ ذرائع ہیں، منجملہ اُن کے التفات نفس بھی ہے کہ بغیر التفات نفس ہمیں شعور محسوسات نہیں ہوتا، اسی طرح کچھ اور ذہنی قوتیں ہیں، جو معاون ادراک ہیں۔ لیکن وہ کون کون سی ہیں؟ اس کا علم معمولی طور پر، جب ہمارا ذہن اپنا کام کرتا ہوتا ہے، تو ہمیں نہیں ہوتا۔ البتہ جب کوئی فرق ہمیں اپنے یا پرانے ذہنی کاموں میں مقابلتاً معلوم ہوتا ہے تو سمجھ میں آتا ہے کہ ہماری اپنی یا پرانی ذہنیت میں کیا نقص ہے۔ یعنی یہ تفریق کس قوت کے نقصان سے وابستہ ہو سکتی ہے۔ اس کو اس طرح سمجھئے:

فرض کیجئے

۱ - ایک شخص ہے جو مادرزاد اندھا اور بہرا ہے ' ہم دیکھتے ہیں کہ

نظام ذہنیت | وہ کسی شے کے متعلق بہت کم واقفیت حاصل کر سکتا ہے ۔
اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ احساسات ظاہری ' یعنی

حواس ' کہاں تک معاون ادراک ہیں ۔

۲ - ہم کسی خاص خیال میں مستغرق ہو جاتے ہیں ' اس حالت

میں ' ہمیں کچھ سنائی دیتا ہے نہ کچھ دکھائی دیتا ہے ۔ اس سے ہم

اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ادراک میں نہجہ نفس کو بڑا دخل ہے ۔

۳ - عام طور پر دنیا بعض چیزوں کو دلکش سمجھتی ہے ۔ کون ہے

جسے مرغزار و آب رواں کے نظارے باعث تفریح نہ ہوتے ہوں ' مگر ایک

شخص ہے کہ اُس پر کسی دلچسپ سے دلچسپ منظر کا کوئی اثر ہی

نہیں پڑتا ' کسی قسم کے آثار شگفتگی ہی اُس میں پیدا نہیں ہوتے ۔

یہ غیر معمولی تفریق دیکھ کر خیال ہوتا ہے کہ یہ شخص مردہ دل ہے '

اس کی طبیعت میں اس قسم کے حسیات ہی نہیں ہیں ۔ یہ ہے نقصان

احساسات نفس ۔

۴ - ایک شخص بڑی گرم جوشی سے ملتا ہے ' لیکن ہم اُس کی صورت

دیکھتے ہیں ' وہ اپنے تعلقات سابقہ یاد بھی دلانا ہے لیکن پھر بھی خیال

نہیں آتا ' یہ ہے قوت حافظہ کا نقص ۔

۵ - اگرچہ بارہا ایک ہی قسم کے واقعات کے اجتماع سے ایک ہی قسم

کے نتائج ایک شخص دیکھ چکا ہے مگر پھر بھی اُسی قسم کے اسباب

کو مجتمع دیکھ کر اُس کا ذہن نتیجے کی طرف منتقل نہیں ہوتا ۔

مثلاً اُس نے سرکہ جب استعمال کیا کھانسی بخار میں مبتلا ہو گیا

مگر آج پھر استعمال کر رہا ہے اور اُس کا ذہن مطلقاً تجربات سابقہ کی طرف منتقل نہیں ہونا ' یہ ہے نقصان یا فقدان ' قوت انتقال ذہن کا -

۶ - بعض اشخاص معمولی معمولی باتوں سے ' خلاف قیاس عجیب عجیب نتائج نکالتے ہیں ' مگر ہم میں یہ بات نہیں کہ کسی کے ذہن جبیں کو علامت غم پنہاں سمجھیں ' معلوم ہوا کہ یہ کام ' قوت واہمہ کا ہے -

اس طرح معلوم ہوا کہ ذرائع تفکر حسب ذیل ہیں :

۱ - حواس ظاہری اور یہ تمام ذرائع پر مقدم ہوں -

۲ - نوجہ نفس -

۳ - احساسات نفس -

۴ - قوت حافظہ -

۵ - قوت انتقال ذہن -

۶ - قوت واہمہ -

یہ ہے نظام ذہنیت ' اگر اس نظام سے ایک شے بھی نکالی جائے

تو پورا نظام بے کار ہو جاتا ہے -

جب ہم کسی نامعلوم شے کے متعلق کچھ معلوم کرنا چاہتے ہیں

تو انہیں ذرائع سے کام لیتے ہیں ' اسی عمل کا نام ' عمل فکر و تعقل ہے '

لیکن یہ ذرائع کس طرح اور کہاں تک معاون تعقل ہیں ' یہ معلوم کرنے

کے لئے فرداً فرداً ہر ذریعہٴ فکر پر غور کرنا ہوگا -

حواس

اگر آپ ماہیت احساس پر غور کریں تو احساس کو ایک طرح کی

حرکت انفعال و تاثر پائیں گے ' جس طرح ' حرارت '

روشنی ' آواز وغیرہ ' مختلف عوامل موثرہ فضاے متصل

ماہیت احساس

میں ایک موج پیدا کر دیتے ہیں یہیں موثرات مختلفہ کے اثر سے اعصاب

احساس میں ایک حرکت انفعال و تاثر پیدا ہوتی ہے ' اُسی کو ہم

احساس یا کسی شے کا محسوس ہونا کہتے ہیں ۔ معمولی طور پر تو

ہمیں اُس حرکت کا جو احساس کہلاتی ہے اِس طرح نمونہ نہیں ہونا

کہ ہم اُسے کسی قسم کی ' کوئی حرکت سمجھ سکیں مگر جب موثرات

شدید و قوی ہوتے ہوں تو نمایاں طور پر محسوس ہوتا ہے کہ واقعی

اشیاء خارجی کے اثر سے اعصاب احساس میں کوئی حرکت پیدا ہوتی

ہے ' سخت چپخ پکار سے کانوں میں جھنجھناہٹ پیدا ہو جاتی ہے '

تیز روشنی سے آنکھوں میں چمکاچوند ' تلملاہٹ (خورگی) پیدا ہو جاتی

ہے ' زیادہ ترش چمڑوں سے زبان اذیت پاتی ہے ' سخت سردی میں

جسم سن ہو جاتا ہے ' اسی طرح اور شدید موثرات کا اثر نمایاں طور پر

معلوم ہوتا ہے ۔ اسی سے ہم اِس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ کیفیت

احساس ایک حرکت انفعال و تاثر ہے ۔

چونکہ کائنات خارجی (خارج از نفس) مختلف اعراض کا مجموعہ

ہے ' اس لیے اُس کا احساس بھی مختلف حواسوں سے ہوتا ہے ' آواز

کانوں سے ' ذائقہ کام و زبان سے ' بو ' ناک سے ' شکل ' رنگ ' فاصلہ وغیرہ '

آنکھ سے ' گرمی سردی ' سختی نرمی ' جسامت وغیرہ چھونے سے

معلوم ہوتی ہے ۔

مگر احساس کے لئے دو لازمی شرطیں ہیں ، ایک کا تعلق تو نظام جسمانی سے ہے یعنی تنظیم نظام اعصاب احساس اور دوسری شراڈط احساس کا تعلق خود نفس سے ہے یعنی نفس کا آمادۂ احساس ہونا یا التفات نفس ۔

پہلی شرط کی اہمیت کا اندازہ اس سے کیجیے کہ جب بعض امراض دماغی کی حالت میں ، نظام عصبی میں کچھ نقص پیدا ہو جاتا ہے تو ذہن کسی شے کو محسوس ہی نہیں کر سکتا مثلاً خدر یعنی سن کے عارضے میں احساس لمس جاتا رہتا ہے یا غشی و بے ہوشی میں کہ جسم ہو حاسے کے اعتبار سے بے حس ہو جاتا ہے ۔ اسی طرح نفس کا آمادۂ احساس ہونا یعنی توجہ و التفات نفس بھی ایک لازمی شرط ، احساس کے لئے ہے ، جب ہم کسی گہرے خیال میں توب جاتے ہیں تو نہ کوئی بات سنائی دیتی ہے نہ کچھ دکھائی دیتا ہے ، حالانکہ اعصاب بصر پر مرئیات (دکھائی دینے والی چیزیں) اور اعصاب سماعت پر آوازیں ، اپنا اثر ڈالتی ہیں لیکن عدم التفات نفس کی وجہ سے ہمیں اُن کا شعور نہیں ہوتا ، یعنی اعصاب احساس کو احساس تو ہوتا ہے مگر نفس کو شعور نہیں ہوتا (اس طرح اور اس صورت میں کسی شے کا احساس ، عدم احساس کے برابر ہوتا ہے یا محسوس ہونا ، محسوس نہ ہونے کے مرادف ہوتا ہے ۔

اسی سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ احساس و شعور دو جداگانہ چیزیں ہیں ، کیفیت احساس وہ حرکت ہے جو موثرات کے اثر سے ، اعصاب میں پیدا ہوتی ہے اور شعور وہ تکلف نفس ہے

تفریق احساس و شعور

جو ممیز کیفیت احساس ہے ۔ اس کو ایک مثال کے ذریعے سے سمجھئے ۔ فرض کیجئے ، ہمارے جسم پر کوئی چنگاری پڑ جاتی ہے اور ہمیں جلن

معلوم ہوتی ہے تو یہ جان وہ کیفیت ہے جو اعصاب احساس میں پیدا ہوتی ہے اور معلوم ہونا جسے کہتے ہیں یہ وہ کیفیت ہے جو خود نفس میں پیدا ہوتی ہے۔ غور کرنے سے دونوں کیفیتوں میں فرق معلوم ہوتا ہے، پہلی کیفیت احساس ہے اور دوسری کیفیت جو پہلی کیفیت کی میسر ہے، شعور ہے، اس طرح احساس کیفیت عصبی اور شعور کیفیت نفسی ہے۔ یہ ہے تفریق احساس و شعور۔

توجہ نفس

دوسرا ذریعہ عقل، توجہ نفس ہے۔ توجہ نفس کیا ہے؟ نفس کی ایک حرکت ذہنی جو تمام ذہنی قوتوں کو ایک مرکز پر جمع کر لیتی ہے، کبھی وہ مرکز کوئی تصور ہوتا ہے، کبھی کوئی نثر یعنی اس آمادگی جمعیت خاطر کے لیے کچھ نہ کچھ اسباب و محرکات ضرور ہوتے ہیں، مثلاً کبھی کسی شے سے دل چسپی جانب توجہ ہوتی ہے اور کبھی کسی شے کی اہمیت کا احساس یا جذبات غم و الم و شوق و محبت وغیرہ۔

برخلاف اس کے ہمارا نفس اُن امور کی طرف متوجہ ہی نہیں ہوتا، جن سے اُسے دل چسپی نہ ہو۔ جن میں کوئی کشش نہ ہو۔ جن میں کوئی اہمیت نہ ہو یا جو موثر نفس نہ ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ مختلف امور سے دل چسپی کے مدارج مختلفہ کے ساتھ توجہ نفس کے درجات بھی مختلف ہوتے ہیں۔

احساسات نفس

۱۔ آنکھوں سے تو ہم کو شکل و صورت اور متعلقات نظر، ہی معلوم ہوتے ہیں، لیکن بلا فاصلہ و تفکر کسی شے کے دل کش ہونے کا فیصلہ ہم کیوں کر کر لیتے ہیں؟

۲ - کانوں سے تو صرف آواز ہی سنائی دیتی ہے ، نغمات اور کرخت آوازوں میں اس اعتبار سے امتیاز کہ نغمات کو دل نواز اور کرخت آوازوں کو جان نزا سا قرار دیا جائے کس حاسے کا کام ہے ؟

۳ - کسی شخص کی مصیبت کا حال سن کر ہمارا دل کیوں بہر آتا ہے ؟

۴ - بعض امور ہم کو شرمناک کیوں معلوم ہوتے ہیں ؟

۵ - مرغزار و آب رواں کے نظارے باعث تفریح کیوں ہوتے ہیں ؟

۶ - ان امور کا اندازہ کون کرتا ہے ؟

آپ یہی کہیں گے کہ ہمارا دل ، نہیں وہ احساسات نفس ہی ہیں ، جو ان امور کا اندازہ کرتے ہیں نہ یہ کام ظاہری حواسوں کا ہے نہ غور و فکر کا ۔

اشیائے کائنات میں بعض خصوصیات تو ایسی ہوتی ہیں ، جن کو ہم اپنے ظاہری حواسوں ہی سے محسوس کر لیتے ہیں ، یعنی تمام مظاہر شکل ، آوازیں ، خوشبو ، بدبو ، ذائقے ، گرمی - سردی ، سختی نرمی وزن اور جسامت وغیرہ - اور بعض ایسی کہ اُن کا علم بغیر غور و فکر و تجربہ و مشاہدہ ہم کو نہیں ہوتا - مثلاً اشیا کے مخفی خواص یا اُن کے منافع و مضار -

یہ دونوں قسم کی خصوصیتیں جب ہمارے علم میں آجاتی ہیں تو ان میں سے بعض کو نفس پسند کرتا ہے ، بعض کو ناپسند ، بعض کو قبول کرتا ہے ، بعض کو رد ، بعض کو اچھا سمجھتا ہے ، بعض کو برا ، کوئی شے گزارا ہوتی ہے ، کوئی ناگوار -

یہ مرغوب و غیر مرغوب کی تمیز و تفریق احساسات نفس ہی سے وابستہ ہے۔ اگر یہ احساسات نہ ہوتے تو نہ ہم کسی شے کو پسند کر سکتے تھے نہ کسی کو ناپسند۔ یعنی نہ کسی شے کو پسندیدہ کہہ سکتے تھے نہ کسی کو ناپسندیدہ۔

اس طرح اشیا کے حسن و قبح کا ادراک احساسات نفس ہی سے متعلق ہے اور اس طرح احساسات نفس ہی نازق زشت و خوب ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ اشیا کے حسن و قبح اچھائی برائی کا ادراک تو عقل سے وابستہ ہے نہ کہ احساسات نفس سے یعنی ہم عقل سے کسی شے کو پسندیدہ ناپسندیدہ سمجھتے ہیں کسی حاسے سے نہیں؟

اشیا کی وہ خصوصیتیں جن کو ہم اپنے ظاہری حواسوں سے محسوس کر لیتے ہیں، اُن کا پسند ناپسند کرنا بالکل کھلی ہوئی بات ہے کہ حسیات نفس ہی کا کام ہے۔ اب رہیں وہ خصوصیتیں جن کا علم تجربے و مشاہدے سے ہوتا ہے یا جن کو ہم مفید و مضر تجربے و مشاہدے سے سمجھتے ہیں۔ غور کرنے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ اُن کا پسند و ناپسند کرنا بھی نفس ہی کا کام ہے، اس لئے کہ عقلاً تو ہم نے اس قدر معلوم کیا کہ یہ شے معلوم مقاصد حیات ہے اور یہ شے مخالف لیکن مضر و مفید کو پسند و ناپسند کرنا تو احساسات نفس ہی کا کام ہے۔ مثلاً ہم گلاب کا پھول دیکھتے ہیں، اُس کی خوشبو سونگھتے ہیں۔ وہ ہمیں خوشنما معلوم ہوتا ہے، ہمارا نفس اُسے پسند کرتا ہے، یہاں گلاب کی شکل، رنگ اور خوشبو وغیرہ یہ تمام خصوصیتیں ایسی ہی نہیں کہ جن کو ہم نے ظاہری حواسوں سے محسوس کیا اور نفس نے انہیں پسند کر لیا اور گلاب کو ایک پسندیدہ شے سمجھا۔

اب گلاب میں بعض خصوصیتوں تجربے سے ایسی بھی معلوم ہوتی ہیں جن کا احساس براہ راست ظاہری حواس نہیں کر سکتے یعنی دوا اس کا مفید صحت ہونا یا دافع مرض ہونا ' اس اعتبار سے بھی نفس ہی ' گلاب کو بہ اعتبار اس کے مفید صحت ہونے کے بھی پسند کرتا ہے ۔

حقیقت یہ ہے کہ پسندیدگی اور ناپسندیدگی کے تمام تاثرات نفس ہی میں پیدا ہوتے ہیں اور بنیاد ان تاثرات کی احساسات نفس ہی ہیں ' نفس ہی میں بطور خود استعداد عوامل مختلفہ کے تمیز و تفریق کی ہے ۔

اگر یہ کہا جائے کہ بعض اشخاص ایک شے کو مرغوب سمجھتے ہیں ' بعض اُسی کو مکروہ ' یہی حال تمام محسوسات و مدركات کا ہے ' کسی کو کچھ پسند ہے تو کسی کو کچھ ' اس صورت میں ' احساسات نفس کی بنا پر ' کوئی عام حکم کسی شے کے اچھے یا برے ہونے کا کیوں کر لگایا جا سکتا ہے ۔ اور اس صورت میں یہ احساسات کسی صحیح عام کا معیار کیوں کر ہو سکتے ہیں ؟

احساسات نفس ' اپنی نوعیت کے اعتبار سے تین قسموں میں فطرتاً منقسم ہیں ' یعنی احساسات نوعی ' احساسات صنفی یا قومی ' احساسات شخصی ۔

احساسات نوعی وہ احساسات ہیں جو ہر انسان میں مشترک ہوتے ہیں ' صنفی وہ احساسات ہیں جو ہر صنف انسان میں حالات اصناف کے اختلاف و اختصاص کی وجہ سے خاص ہوتے ہیں '

اور شخصی وہ احساسات ہیں جو ہر شخص میں اُس کے شخصی افکار و حالات کے اختلاف و تخصیص کی بنا پر ' مخصوص تر ہوتے ہیں ۔

اِس طرح ہر شخص میں تین قسم کے احساسات ہوتے ہیں ' نوعی ' صنفی اور شخصی -

اِس صورت میں نوعی احساسات کی بنا پر جو حکم کسی شے کے متعلق ' اُس کے پسندیدہ یا ناپسندیدہ ہونے کے اعتبار سے یا مرغوب و غیر مرغوب یا باعث انبساط و انقباض ہونے کے اعتبار سے لگایا جائے گا ' اُس کی صحت میں کھا شک ہو سکتا ہے -

عام طور پر انسان جن چیزوں کو ناپسند کرنا ہے ' اُن کے ناپسندیدہ ہونے میں کس کو نامل ہو سکتا ہے ؟ اب رہے وہ حسیات جن کا تعلق صرف اصناف و اشخاص ہی سے ہے اُن کی بنا پر البتہ کوئی عام حکم نہیں لگایا جا سکتا ہے - اِس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ :-

وہ احساسات جو جملہ افراد انسانی میں پائے جاتے ہیں یعنی نوعی احساسات یہ ہیں -

- ۱ - احساس انانیت یعنی اپنی انانیت کا احساس ' یہ وہ احساس ہے جس کی بنا پر انسان خود اپنی ذات کو قدر کی نگاہ سے دیکھتا ہے -
- ۲ - احساس غیرت ' شرمناک امور کا اندازہ اِسی حاسے سے ہوتا ہے -
- ۳ - احساس شجاعت ' مخالقات عزت و غیرت اسی کی بنا پر قابل مدافعت معاروم ہوتے ہیں -

۴ - احساس غضب ' ناموضیات کا ممیز ' یہ حاسہ بھی ہے -

۵ - احساس رغبت ' اسی سے مرغوبات کا امتیاز ہوتا ہے -

۶ - احساس نفرت ' مکروہات کا امتیاز اسی سے وابستہ ہے -

۷ - احساس محبت یا حاسہ جمال ، یہ حاسہ جمال کا (چاہے جمال ، صوری ہو یا معنوی) آئینہ فطری ہے ۔

۸ - احساس خوف ، خوفناک امور کا اندازہ اسی حاسے سے ہوتا ہے ۔

۹ - احساس مسرت ، مسرت بخش امور کا اندازہ کرنے والا حاسہ ۔

۱۰ - احساس غم ، باعث غم ، احساس غم ہی سے معلوم ہوتا ہے ۔

۱۱ - احساس رشک ، قابل رشک امور کا اندازہ اسی حاسے سے ہوتا ہے ۔

۱۲ - احساس شوق علم ، علمی دلچسپی اسی حاسے سے وابستہ ہوتی ہے ۔

۱۳ - دوسروں کی مصیبت کا احساس یا حاسہ ہمدردی ۔

۱۴ - احساس منت پذیری یا احساس شکرگذاری ۔

۱۵ - حاسہ ' ضمیر ' عملی زندگی میں امتیاز حقوق کرنے والا حاسہ ۔

۱۶ - احساس حیرت ، حیرت انگیز امور کا احساس اسی حاسے

سے وابستہ ہے ۔

۱۷ - احساس مزاح ، مضحک امور کا علم اسی حاسے سے ہوتا ہے ۔

۱۸ - ماں کی محبت اولاد کے ساتھ ، اگرچہ احساس محبت ہی

کی تحت میں ہے مگر باعتبار کیف ایک خاص امتیاز ضرور رکھتی ہے ۔

۱۹ - احساس مدنیت یا حاسہ تمدن پسندی ۔

یہ تو وہ بسیط احساسات ہیں جو فطرتاً نوع انسانی میں پائے [۱]

[۱] فطرتاً نوع انسانی میں پائے جانے کے معنی یہ ہیں کہ یہ احساسات داخل فطرت

ہیں اگرچہ اظہار ان کا تدریجاً ہوتا ہے ، ان میں سے بعض احساسات تو ایسے ہیں کہ ان

کے آثار زمانہ شیرخوارگی ہی سے معلوم ہوتے ہیں مثلاً خون ، غضب ، رغبت ، نفرت وغیرہ

اور کچھ ایسے ہیں جن کا اظہار تدریجاً نشو و نما کے ذہن کے ساتھ ساتھ ہوتا ہے ۔

جاتے ہیں۔ اب انہیں احساسات کی بنا پر فہم سلجھ کے اثر سے تمام کامل الفطرت انسانوں میں بعض مرکب احساسات بھی پیدا ہوتے ہیں۔

مثلاً۔ احساس شخصیت سے 'خودداری و خوداعتمادی'۔

احساس شجاعت سے 'استقلال' شہت 'اقدام'۔

احساس غضب سے تحمل سلبی طور پر اور احساس مدافعت

ایجابی طور پر۔

احساس ہمدردی سے 'ایثار' سخاوت 'رحم' کرم۔

احساس ضمیر سے 'دیانت' امانت 'عدالت' راستی 'ایمان' عہد 'خوش معاملگی'۔

احساس غم سے 'صبر' سلبی طور پر اور فریاد و اظہار غم ایجابی طور پر۔

احساس منت پذیری سے 'احساس مدح و ثنا'۔

احساس تمدن پسندی سے احساس سہاست۔

اس طرح اس قسم کے تمام احساسات کا شمار یہی 'جو نوعی احساسات پر مبنی ہیں اور تمام کامل الفطرت انسانوں میں افکار صحیح کی آمیزش سے پیدا ہوتے ہیں' احساسات نوعی میں ہے۔

یہی وہ احساس ہیں جن کی بنا پر ہم محسوسات و محرکات قابل قبول 'مرغوب' پسندیدہ 'گوارا' اچھا 'اہم' دلچسپ 'باعث تفریح' موافق 'سکون بخش' مسرت افزا 'جانفزا یا قابل رد' غیر مرغوب 'ناپسندیدہ' ناگوار 'برا' غیر اہم 'غیر دلچسپ' باعث تکلیف 'مخالف' پریشان کن 'غم انگیز' جانفوسا 'وغیرہ ناموں سے ایک کلمہ کے طور پر موسومہ کہا کرتے ہیں۔

فی الواقع یہ امور ' ان احساسات سے کہاں تک وابستہ ہیں ' اس کا اندازہ کرنے کے لیے ' ایک حاسہ جمال ہی کو لے لیجیے ' اگر یہ حاسہ ہم میں نہ ہو تو لاکھ کوئی سمجھائے کہ بہار رنگیں ' زمردیں مرغزار ' شہابی شفق ' نیلگوں آسمان ' تاروں پھری رات ' مترنم آبشار ' پرسکون وادی کوھسار ' سامعہ نواز نغمات ' اور تمام مناظر و مظاہر رنگ و بو ' دلکش و کیف پرور ہیں ' مگر ہم کسی طرح نہ مان سکیں گے ۔

جب مظاہر جمال کی دلکشی کا احساس ' حاسہ جمال ہی پر منحصر ہو تو اشیا کی دیگر خصائص زشت و خوب کا احساس ' دیگر احساسات پر کیوں نہ مبنی سمجھا جائے ؟

یہاں تک تو نوعی احساسات کی تشریح و توضیح تھی ' اب صنفی احساسات ملاحظہ فرمائیے اور وہ یہ ہیں ۔ احساسات قومیت و وطنیت ۔

اپنی مخصوص معاشرت کی عزت و قدر ۔
اپنے مخصوص رسم و رواج کی خوبی کا احساس ۔
ع ۔ خار وطن از سنبل و ریحان خوشتر ۔
شخصی احساسات کی تشریح یہ ہے ۔

اگر انسان کو باعتبار اشتراک نوعیت دیکھا جائے تو ہر انسان ' خواہ وہ دنیا کے کسی حصے کا رہنے والا ہو اور کوئی زبان رکھتا ہو ' کسی وضع قطع اور صورت شکل کا ہو ' انسان ہے ' لیکن اگر باعتبار اختلاف صنفیت و شخصیت دیکھا جائے تو دو انسان کسی ایک بات میں بھی آپس میں نہیں ملتے ' قطع نظر وضع و لباس کے صورت کا اختلاف ' قد و قامت کا اختلاف ' خد و خال کا اختلاف ' زبان کا اختلاف ' یہ تو ظاہری اختلافات ہیں ' باطنی لحاظ سے ' دماغی ساخت کا اختلاف ' ذہنی قوتوں کا اختلاف ' افکار کا اختلاف ' اطوار کا اختلاف ' ایک دو اختلافات ہوں تو کہا جائے ۔

دیکھتے ایک ہی حقیقت یعنی نفس انسانی ' کس قدر مظاہر مختلفہ میں رونما ہے اور پھر بے سبب ' بغیر کسی نظام کے نہیں ' اشتراک و اختلاف کے یہی اسباب ہیں ۔

الف - اسی طرح ' اگرچہ احساسات نوعی تمام انسانوں میں مشترک ہوتے ہیں ' پھر بھی مرضیات و نامرضیات ' کا دائرہ ہر شخص کا کچھ نہ کچھ مختلف ہوتا ہی ہے ۔ یعنی ہر شخص کے احساسات نوعی کے محسوسات میں کچھ تفریق ہوتی ہی ہے ۔ اور یہ نتیجہ ہوتا ہے حالات گرد و پیش کے اختلاف کا ' مثلاً زید میں احساس نفرت ہے اور اس کی بنا پر وہ متعدد چیزوں کو قابل نفرت سمجھتا ہے جن میں سے کچھ تو ایسی ہیں جن سے تمام انسان نفرت کرتے ہیں اور کچھ ایسی ' جن سے اور لوگ تو نفرت نہیں کرتے صرف زید ہی اُن سے نفرت کرتا ہے ' مثلاً مشاغل میں ' اُسے سیر و تفریح سے نفرت ہے ' علوم میں " ریاضیات سے نفرت ہے ' اخلاقیات میں ' تحصیل کو بزدلی کا مرادف سمجھتا ہے ' یہ ہیں زید کے شخصی احساسات ۔

ب - چور ' داکو ' بدمعاش ' دنیا کی نظر میں ذلیل ہوتے ہیں مگر وہ اپنے آپ کو ایسا نہیں سمجھتے ' یہ ہے شخصی احساس ۔

ج - بعض اشخاص میں ناقص الفطرت ہونے کی وجہ سے ' بعض نوعی احساسات جبلی طور پر نہیں ہوتے ' اس لیے ان کے اعداد پائے جاتے ہیں مثلاً احساس غیبت نہیں ہوتا ' اس لیے بے غیبتی و بے حیائی پائی جاتی ہے ۔ حسہ شجاعت نہیں ہوتا ' اس لیے بزدلی پائی جاتی ہے ۔ یہ شخصی احساسات ہیں ۔

بعض اشخاص میں مخالف فطرت تعلیم و تربیت کے اثر سے بعض نوعی احساسات ضعیف و مردہ ہو جاتے ہیں ۔ اس صورت میں بھی حسیات

مردہ کے اعداد اُن میں پیدا ہو جاتے ہیں ، مثلاً احساس عزت کے بجائے
دنائیت ، ہمدردی کے بجائے بے رحمی ، سخاوت کے بجائے بخل اور یہ
شخصی احساسات ہیں ۔

د ۔ بعض اوقات ایک حاسہ دوسرے حاسے سے مغلوب ہو کر ایک
شخصی حاسے کی بنیاد ہو جاتا ہے مثلاً غلبہ محبت ، غم عزت و آبرو سے
بے نیاز کر دیتا ہے یا غلبہ خوف و غضب میں انسان خلاف عزت و ضمیر
باتوں کو اختیار کر لیتا ہے یہی صورت انتہائے رغبت یعنی حرص و شوس
میں ہوتی ہے ۔

۴ ۔ بعض اوقات کوئی حاسہ نوعی ، مشق یعنی عمل پیہم یا کسی
شخص کی فطرت مخصوص کی وجہ سے ، غیر معمولی ارتقائی صورت اختیار
کر لیتا ہے ۔ مثلاً ہمدردی ایک حاسہ نوعی ہے ۔ مگر بعض اشخاص میں
یہ حاسہ اس قدر بڑھ جاتا ہے یا پیدائشی طور پر بڑھا ہوا ہوتا ہے کہ وہ
کسی شخص کی مصیبت دیکھ ہی نہیں سکتے ۔ اس لیے ایسے مواقع سے
گریز کرتے ہیں یا گریز کرنے لگتے ہیں ۔

و ۔ بعض اوقات ، انحطاط احساسات سے بھی شخصی احساسات کی
بنیاد پڑتی ہے ۔ مثلاً حاسہ رغبت کے انحطاط و تنزل غیر معمولی سے ایک
عام بے رغبتی جو رہبانیت کے مرادف ہوتی ہے ۔ پیدا ہو جاتی ہے ۔ غرضکہ
احساسات نوعی جب اپنی حدود سے متجاوز ہو جاتے ہیں تو شخصی
احساسات کی صورت اختیار کر لیتے ہیں چاہے تجاوز ان کا بہ اعتبار ارتقا ہو
یا بہ اعتبار انحطاط و تنزل ۔

ز ۔ بعض اوقات دو حاسے شخصی و نوعی آپس میں مخلوط ہو کر ایک
تیسرے شخصی حاسے کی صورت اختیار کر لیتے ہیں مثلاً احساس انتقام

و بزدلی یا پست ہمتی و رشک کی آمیزش سے حسد پیدا ہو جاتا ہے اور حسد ایک شخصی حاسہ ہے ۔

ح - دفع نامرضیات و حصول مرضیات کے ذرائع ہر شخص کے افکار و حالات کی بنا پر مختلف ہوتے ہیں ، اس طرح بعض شخصی احساسات بھی ہر شخص میں جداگانہ طور پر دفع مضرت ، جلب منفعت کی بنیاد ہوتے ہیں ، کوئی اکتساب معاش میں تجارت کو پسند کرتا ہے تو کوئی زراعت کو ، کوئی مجادلۂ حیات ، تنازع البقا میں مدافعت بہتر سمجھتا ہے تو کوئی اقدام کو ترجیح دیتا ہے ۔

ط - اختلاف سن و سال کا اثر بھی احساسات پر ہوتا ہے ۔ بعض چیزیں بچپن میں اچھی معلوم ہوتی ہیں مگر وہ جوانی میں مرغوب نہیں ہوتیں ۔ اس طرح اقتضائے عمر سے بعض مخصوص شخصی احساسات پیدا ہو جاتے ہیں ۔

ی - بعض اوقات کوئی حاسہ تمام احساسات پر چھا جاتا ہے مثلاً انتہائے غم میں کوئی احساس انسان کو نہیں ہوتا یہ شخصی حاسہ بے حسی ہے ۔

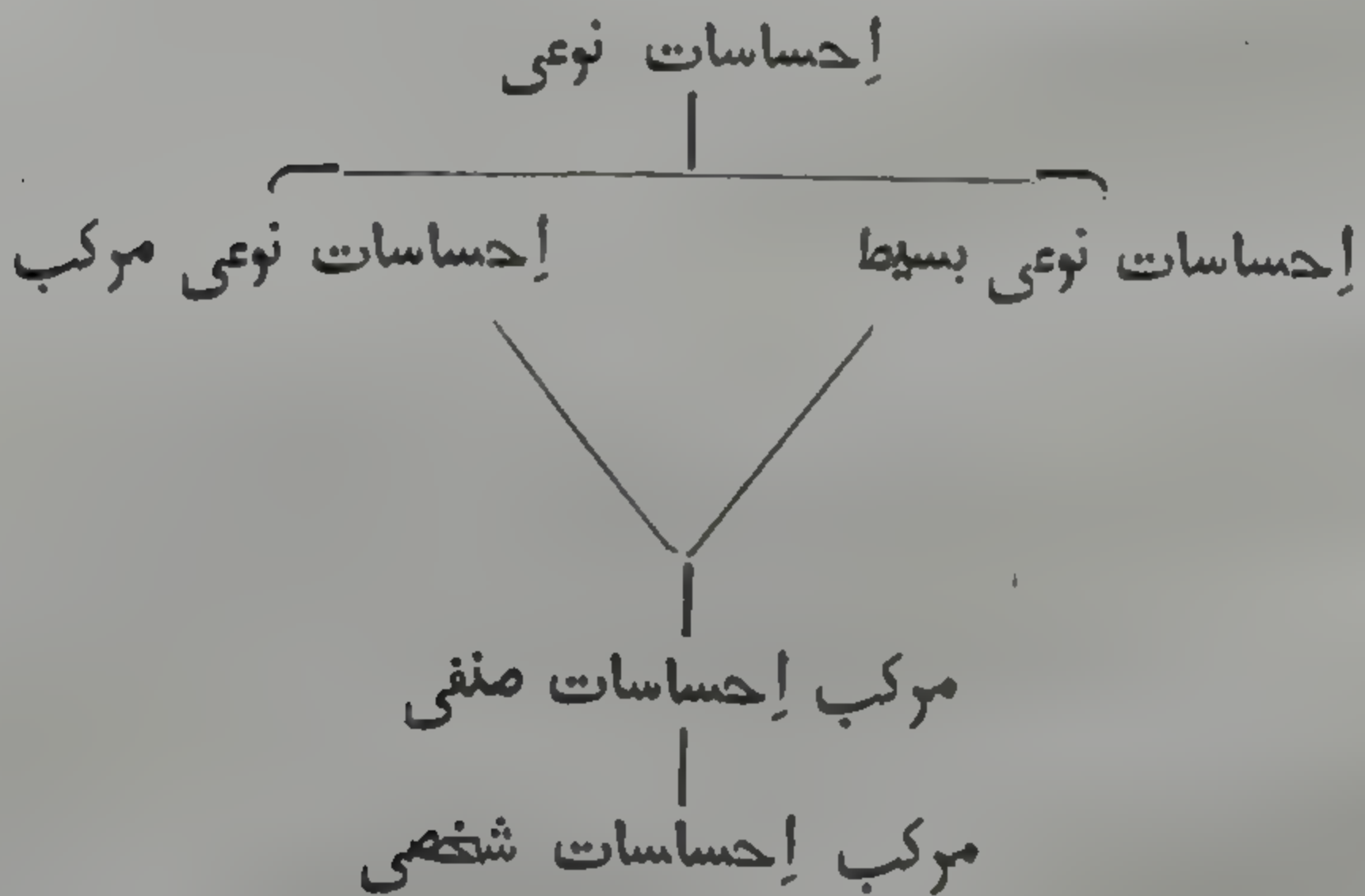
ک - اختلاف مزاج و ذہنیت سے بھی بعض جدید احساسات پیدا ہو جاتے ہیں ۔ مثلاً بعض مشتعل مزاج بات بات میں مشتعل ہو جاتے ہیں ، یا بعض وہی اشخاص بات بات میں وہم کرتے ہیں ۔

ل - امراض کا اثر بھی احساسات میں تبدیلی پیدا کر دیتا ہے ازہ بعض جدید احساسات پیدا ہو جاتے ہیں ۔ خواہ مزاج آدمی بد مزاج ہو جاتا ہے ۔

م - جس طرح فہم سلیم کے اثر سے بعض بسیط نوعی احساسات سے تمام کامل الفطرت انسانوں میں کچھ مرکب نوعی احساسات پیدا ہوتے ہیں اسی طرح افکار ناقص و کچھ فہمی سے بعض انسانوں میں انہیں بسیط نوعی احساسات سے کچھ شخصی مرکب احساسات بھی پیدا ہو جاتے ہیں مثلاً احساس شخصیت سے غرور، تکبر، فخر و مباہات - غضب سے خصومت عام، جدال پسندی -

اس سے آپ اندازہ کیجئے کہ شخصی احساسات کیا ہیں اور وہ کس طرح پیدا ہوتے ہیں - احساسات شخصی کتنے ہی ہوں مگر اُن کی آفرینش بھی احساسات نوعی سے نفیاً یا اثباتاً کوئی نہ کوئی تعلق ضرور رکھتی ہے - اس طرح نوعی احساسات کے تعلق اور افکار و حالات کے اثر سے شخصی احساسات مرکب ہوتے ہیں اور یہی صورت صنفی احساسات کی بھی ہے - خلاصہ یہ ہے کہ -

احساسات نفس انسانی کی تقسیم و ترتیب یوں ہے -



اگر کہا جائے کہ احساسات نفس کا وجود تو تسلیم، لیکن کوئی حاسہ نفس، فطری نہیں ہوتا صرف تعلیم و تربیت کے نتائج ہیں - چونکہ تعلیم و تربیت ہر شخص کی مختلف ہوتی ہے، اس لیے احساسات بھی

مختلف ہوتے ہیں اور چونکہ یہ فطری نہیں ہوتے اُس لیے اُن کی بنا پر کوئی عام حکم بھی نہیں لگایا جا سکتا ۔

یہ شبیہ نتیجہ ہے حقائقِ فطرت سے ناواقفیت کا ' غور کیجئے بچے میں جب کچھ بھی تمیز نہیں ہوتا پھر بھی یہ امتیاز ہوتا ہے کہ لڑکیوں سے اُسے نیند آجاتی ہے اور کرخت آواز کو سن کر سہم جاتا ہے اور رونے لگتا ہے ' نفس کا یہ احساس ' ادراکِ جمالیات جسے کہنا چاہیے ' کچھ انسان ہی سے شروع نہیں ہوتا بلکہ جہاں سے آثارِ حیات نمایاں ہونا شروع ہوئے ہیں وہیں سے یہ احساس بھی نمایاں ہونا شروع ہوا ہے ' بھلوں اور پتہوں پر نعماتِ دلنواز کا اثر مشاہدہ کیا گیا ہے ۔ انسان تو انسان ہے ' چرند پرند اپنے بچوں سے محبت کرتے ہیں ۔ پھر انسان کو اپنی اولاد محبوب نہ معلوم ہو ' بچے جب بھلوں کو دیکھ کر تالیاں بجاتے ہیں ' تو کبھی آپ نے غور کیا کہ اِس کی کیا وجہ ہے ؟ یہ تو ذرا ہوشیار بچوں میں ہوتا ہے لیکن ۳ - ۴ مہینے کا شیرخوار بھی چراغ کو دیکھ کر اُس کی طرف نہایت خوشی سے ہمکتا ہے گویا کہ اِس احساس میں وہ پروانے کا شریک ہے ۔

قوتِ حافظہ

وہ چیزیں جن کو براہِ راست ہم حواس سے محسوس کرتے ہیں اور وہ جن کو اِس طرح محسوس نہیں کر سکتے ' دونوں جب ایک دفعہ ہمارے علم میں آجاتی ہیں تو اُن کی ایک یادداشت ہمارا ذہن رکھتا ہے ' وہ یادداشت کس ہیئت و شکل میں ہوتی ہے آیا کچھ نقوش ہوتے ہیں یا کوئی اور صورتِ انفعال ' ہنوز ہمیں اِس کا علم نہیں ' اتنا جانتے ہیں کہ اگر کوئی شے حافظے میں ہے تو وہ توجہ نفس کے ساتھ ہی سامنے آجاتی ہے ۔ مدتوں کے گذرے ہوئے واقعات نظروں میں پھرنے لگتے ہیں ۔

واقعات زیست کی وسعت اور معلومات کی کثرت تو یہ چاہتی ہے کہ اگر یہ امور معرض تکویر میں لائے جائیں تو دفتر درکار ہوں گے ' مگر قدرت نے یہ کام صرف مختصر سے دماغ [۱] سے اس طرح لیا ہے کہ اہل نظر متحیر ہیں ' سبحان اللہ ' گویا کہ ایک جرم صغیر ' آئینہ عالم کبیر ہے یا ایک آبگینہ ' معلومات کا خزانہ ہے -

ہم کو اپنے حیات شاعریہ اور تعقل و تفکر میں قوت حافظہ کی کس حد تک ضرورت ہے اس کا اندازہ کرنے کے لیے آپ یہ سوچیے کہ اگر قوت حافظہ ہم میں نہ رہی تو ہمارا کیا حال ہو - ہم اُس بچے کی طرح ہو جائیں ' جس کا ذہن ہر قسم کے معلومات سے خالی ہوتا ہے - لیکن بچہ رفتہ رفتہ معلومات میں ترقی کرنا مگر ہم میں یہ بات بھی نہ ہو - ادھر ہم کسی شے کا علم حاصل کریں اور ادھر بھول جائیں نہ کچھ سوچ سکیں نہ سمجھ سکیں ' انتہا یہ ہے کہ بات بھی نہ کرسکیں اس لیے کہ بات کرنے کے لیے یہی لفظوں اور کلموں کی ضرورت ہو اور اُن سے ہمارا ذہن محروم ہو -

اس سے آپ یہ سمجھ سکتے ہیں کہ تعقل میں قوت حافظہ کہاں تک معین ہوتی ہے کہ جب ہم کسی امر پر غور کرتے ہیں تو معلومات کا تمام سرمایہ قوت حافظہ ہی سے مستعار لیتے ہیں -

قوت انتقال ذہن

ایک شخص ہے جس کو بڑی بڑی کتابیں زبانی یاد ہیں اور حواس بھی اُس کے درست ہیں - مگر جس موقعے پر جس بات کے یاد آنے کی ضرورت ہے ' اسے یاد نہیں آتی ' زید نے بارہا اُس کے ساتھ فریب کئے ہیں

[۱] دماغ ایک عضو مرکب مبداء اعصاب ہے ' جو غشائیں و شرائین و رردہ اور منہ

یعنی مغز سے مرکب ہے ' تشریح کے لیے فن تشریحات بدن کی طرہ رجوع کرنا چاہیے -

مگر پھر بھی وہ اُس کی باتوں میں آجاتا ہے ، آپ کہیں گے کہ وہ بے وقوف ہے دیکھتا یہ ہے کہ اُس کی ذہنی قوتوں میں کیا کمی ہے ؟ قوت انتقال ذہن کا یہی کام ہے کہ ادنیٰ سی علامت مشابہ کی بنا پر ، تمام واقعات و حالات جنہیں کچھ بھی تعلق صورت موجودہ سے ہو ہمارے سامنے لے آئے ۔

جب ہم کسی مسئلے پر غور کرتے ہیں تو اُس سے متعلق اِس قدر مسلسل معلومات سامنے آتے ہیں کہ خیال ہوتا ہے کہ ذہن میں ہمارے معلومات بھی لغات کی طرح مرتب ہیں ، لغات میں الفاظ ردیفوار جمع ہوتے اور ذہن میں تصورات نوع بہ نوع ۔

اِس سے آپ اندازہ کیجیے کہ تفکر و تعقل میں کہاں تک یہ قوت معاون ہو سکتی ہے ۔

قوت واہمہ

جو چیزیں دنیا میں کہیں نہ ملیں ، ان کو آپ عالم وہم میں تلاش کر سکتے ہیں ، بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ صرف وہم سے ہم ایسے نتائج پر پہنچ جاتے ہیں جن کا گمان بھی نہیں ہوتا ، توہم بھی ایک قسم کا انتقال ذہن ہے ۔ لیکن خلاف قیاس اور خلاف معمول مگر کبھی مطابق واقعہ بھی ثابت ہوتا ہے ، عقلا کے وہم میں اِس قسم کی رسائی زیادہ ہوتی ہے ۔ اور سفہا میں کم ۔ واہمہ کی غایت نظام ذہنیت میں یہی ہے کہ بعض اوقات جب اور کوئی صورت قیاس نہیں ہوتی تو صرف توہم سے ہمارا ذہن جزئیات سے کلیات کی طرف متبادر ہوتا ہے ۔

علم و ادراک

سوچنا ، سمجھنے کے لئے یا تعقل ، علم و ادراک کے لئے ہوتا ہے ، تفصیل گذشتہ سے ہمارا یہی مدعا تھا کہ آپ کو معلوم ہو جائے کہ ہمارے

تفکر و تعقل کے اصول و ذرائع کیا ہیں تاکہ حاصل تعقل یعنی مسئلہ علم و ادراک کے سمجھنے میں سہولت ہو ۔

جیسا کہ ہم احساس ظاہری کے بیان میں کم چکے ہیں ، ادراک کی ابتدا تو احساس کے ساتھ ہی ہو جاتی ہے مثلاً ہم ایک شے کو دیکھتے ہیں ، یہ احساس ظاہری ہے ، ہمارے نفس کو اس احساس کا امتیاز ہوتا ہے یہ وقوف نفس یا شعور ہے اور یہی ادراک کی ابتدا یا ابتدائی ادراک ہے ۔

اس طرح کسی شے کے ابتدائی ادراک میں صرف ہم کو کسی شے کے ہونے ہی کا علم ہوتا ہے یعنی اتنا ہی معلوم ہوتا ہے کہ کوئی شے ہمارے پیش نظر ہے ، لیکن وہ کیا ہے ، درخت ہے یا پتھر یا کوئی اور شے ؟ اس کے لیے ہم اپنی قوت حافظہ و انتقال ذہن سے کام لیتے ہیں ، اپنے تمام معلومات پر نظر ڈالتے ہیں ، اُس شے کی دوسری اشیا سے مشابہت و مغائرت معلوم کرتے ہیں ، جب کہیں یہ سمجھ سکتے ہیں کہ وہ کیا شے ہے ۔

یہی علم و ادراک کے درجات ارتقائی ہیں کہ پہلے ہمیں کسی شے کے ہونے کا یعنی اُس کے وجود ظاہری کا علم ہوتا ہے پھر اُس کی مشابہت و مغائرت کا ، بعدہ اُس کے افعال و خواص و منافع و مضار اور دیگر تعلقات کا ۔

فرض کیجیے ، ایک شخص پہلی ہی مرتبہ گراموفون دیکھتا ہے ، ابتداء اُسے اتنا ہی علم ہوتا ہے کہ یہ کوئی شے ہے ، لیکن کیا ہے ؟ اس کے لیے وہ اپنے معلومات پر نظر ڈالتا ہے ، گراموفون کو (باعتبار اُس کی ساخت کے) ایک مشین کے [مشابہ] پاتا ہے لیکن مغائرت و تفریق اس قدر پاتا ہے کہ اور مشینیں گاتی نہیں ہیں ، مگر گراموفون سے گانے کی آواز بھی آتی ہے ، وہ اس تفریق کو گراموفون کا امتیاز خاص قرار دیتا ہے ، اور اس طرح ، اُسے ایک گانے والی مشین سمجھتا ہے ۔

اس لئے کسی شے کے متعلق یہ حکم لگانا کہ وہ کیا شے ہے ' بغیر اس تعریف و تعریف کے نہیں ہو سکتا کہ ہمیں یہ معلوم ہو کہ وہ شے (جس کے اشیا متعلق ہم کچھ معلوم کرنا چاہتے ہیں) کس حد تک

دوسری چیزوں سے مشترک اور کہاں تک غیر مشترک ہے -

اسی لئے ' ہم جب کسی شے کی تعریف کرتے ہیں یعنی یہ بتاتے ہیں کہ وہ کیا ہے ' تو اول یہ بتاتے ہیں کہ وہ کن چیزوں سے مشابہ ہے ' پھر یہ کہ اس کا امتیاز کیا ہے - اس کو واضح طور پر سمجھنے کے لیے حسب ذیل مثالوں پر غور کیجیے -

- ۱ - گلاب کا پھول -
- ۲ - چمبیلی کا پھول -
- ۳ - نرگس کا پھول -
- ۴ - آم کا درخت -
- ۵ - سیب کا درخت -
- ۶ - جامن کا درخت -
- ۷ - دھارنے والا ' حیوان (شیر) -
- ۸ - سفہانے والا ' حیوان (گھوڑا) -
- ۹ - بیونکے والا ' حیوان (کتا) -

سر مثال کا جزو اول بہ ظاہر کرتا ہے کہ وہ کوئی تخصیص و امتیاز بھی رکھتا ہے اور جزو دوم سے اشتراک بھی اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ جزو دوم ' جس سے جزو اول اشتراک رکھتا ہے ' جزو اول کے مقابلے میں ' ایک غیر مخصوص و عام شے ہے - پھول ' درخت ' حیوان ایسی چیزوں کے نام ہیں کہ ان کے ذیل میں بڑی گنجائش ہے ' پھول صدہا قسم کے ہوتے ہیں '

درخت ہزاروں طرح کے اور یہی حال حیوان کا ہے۔ اس لئے ایسی چیزوں کو اجناس کہتے ہیں، جنس کی تعریف یہی ہے کہ اُس سے متعدد انواع متعلق ہوں اور وہ ہر نوع متعلق کی ماہیت کا جزو عام ہو جیسا کہ امثلہ مذکورہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ پھول، درخت اور حیوان کا تعلق متعدد انواع سے ہے۔ امثلہ مذکورہ کے اجزائے اول، یعنی گلاب، چمبیلی، نوگس وغیرہ یہ سب انواع ہیں۔ نوع اُسے کہتے ہیں، جو کسی جنس سے بھی کوئی تعلق رکھتی ہو اور کوئی خصوصیت نوعی یہی رکھتی ہو، گلاب چمبیلی نوگس وغیرہ کے وہ نوعی امتیازات جن کی وجہ سے وہ ان ناموں سے موسوم ہیں، ان انواع کی نوعی خصوصیتیں ہی ہیں۔

اجناس و انواع ہمیشہ اپنے افراد کے ضمن میں پائے جاتے ہیں، نہ کہ یہ کہیں مطلق حیوان کو پاسکتے ہیں نہ مطلق انسان کو مگر جو تعلق جنس کا اپنے افراد سے ہوتا ہے وہ نوع کا اپنے افراد سے نہیں ہوتا، جنس اپنے افراد کی ماہیت کلی نہیں ہوتی مگر نوع اپنے افراد کی ماہیت کلی یا عین ماہیت ہوتی ہے، اس کو یوں سمجھیے کہ حیوان جنس ہے، اور یہ جنس اپنے افراد، زید و عمر میں یہی پائی جاتی ہے اور ان کے سوا اور چیزوں میں بھی۔ اس لئے کہا گیا ہے کہ جنس اپنے افراد کی ماہیت کلی نہیں ہوتی یعنی کسی شے کی جنس معلوم ہونے کے بعد بھی اُس کی پوری ماہیت نہیں معلوم ہوتی، اس لئے ضرورت ہوتی ہے کہ اُس کی نوعیت بھی معلوم کی جائے، نوعیت معلوم ہو جانے کے بعد البتہ کسی شے کی مکمل ماہیت معلوم ہو جاتی ہے۔ اس لئے کہ نوع کے بعد کوئی تفریق باقی نہیں رہتی۔ انسان نوع ہے اور نوع اپنے افراد، زید عمر وغیرہ کی عین ماہیت ہے، کوئی انسان ہو، کہیں رہتا ہو، کسی خد و خال کا ہو مگر انسان ہی سمجھا جائے گا۔ اسی لئے اشیا کی تعریف میں صرف

جنسیت و نوعیت شی کا لحاظ رکھا جاتا ہے [۱]۔ یہ معلوم کرنا کہ ایک شے 'کن چیزوں سے مشابہ ہے یا کن چیزوں سے اور کوئی تعلق و اشتراک رکھتی ہے۔ یہ تلاش جنس ہے' اور اس امر کا تعین کرنا کہ ایک شے اپنی نوعیت کے اعتبار سے کیا خصوصیت رکھتی ہے 'یہ تعین نوعیت ہے۔

مسئلہ ادراک میں 'بحث جنس و نوع کی اہمیت کا اندازہ کرنے کے لیے آپ اپنی زبان پر نظر ڈالئے' اس لئے کہ زبان ہی ذریعہ تفہیم و تفہیم ہے سمجھنے 'سمجھانے کا ایک واحد ذریعہ ہے' آپ کسی کو کوئی بات سمجھاتے ہیں تو الفاظ و کلمات شی کے ذریعے سے سمجھاتے ہیں اور جب خود غور کرتے ہیں تو بھی زبان سے قطع نظر نہیں کر سکتے۔

سر زبان میں 'اشخاص و افراد و اشیا کے بعض مخصوص ناموں کو چھوڑ کر' زیادہ تر ایسے شی نام ملیں گے 'جو کسی جنس و نوع پر دلالت کرتے ہوں۔ مثلاً 'دریا' 'پہاڑ' 'آباد' 'دیوان' 'صحرا' 'بستی' 'عمارت وغیرہ۔ اس کی یہی وجہ ہے کہ سمجھنے 'سمجھانے میں بغیر اس کے کام ہی نہیں چلتا کہ اشیا کے علم و صورتوں کے پیش نظر ہوں مثلاً اگر ہمیں زید و عمر سے بحث نہ ہو اور مطلق انسان شی کے متعلق نیچے کہنا ہو تو بغیر اس لفظ انسان کے اور بغیر اس لفظ کے عام مفہوم کے کام ہی نہیں چل سکتا۔ یہ لفظ انسان ایک ایسا لفظ ہے کہ جس کے تحت میں دنیا بھر کے انسان داخل ہوں 'اب اگر ہم مطلق انسان کے متعلق کوئی مفید

[۱] جنس قریب و فصل قریب کے علم سے کسی شے کی کامل تعریف معلوم ہو جاتی ہے 'مگر بہت سی چیزیں ایسی ہیں کہ ہمیں ان کی فصل نہیں معلوم 'صوت جنس ہی معلوم ہے مثلاً سیکڑوں چرند' پرند ہیں جن کی فصل ہمیں نہیں 'صوت جنس قریب یعنی چرند پرند معلوم ہے' اس سے آگے بجز اس کے کہ اعراض عامہ کا استقصا کیا جائے اور کوئی صورت نہیں مثلاً طوطے کی تعریف یوں کریں کہ ایک پرند ہے 'کھانے سے آدمی کی سی بولی بولنے لگتا ہے' چونچ تیزوی دے دے رہا یہ تمام جزئیات از قبیل اعراض عام ہیں۔

و مضر بات معلوم کر سکتے ہیں تو وہ ہر فرد انسان کے لیے یکساں مضر و مفید ہوگی مثلاً جہل کہ خلاف انسانیت ہے ' ہر انسان کے لیے مضر ہے ۔
 اسی لیے اگر کسی زبان سے اسماء اجناس و انواع کو نکال دیا جائے تو وہ زبان اس قابل ہی نہ رہے کہ اُس کے ذریعے سے ہم کسی کو کچھ سمجھا سکیں یا خود کچھ سمجھ سکیں ۔

لفظ انسان یا حیوان سے جو مفہوم ہم سمجھتے ہیں ' اُسے تصور کلیہ
 کہتے ہیں ' اور وہ اس لیے کہتے ہیں کہ ان الفاظ سے مراد
 کوئی خاص شخص یا کوئی خاص فرد نہیں ہوتا ' کسی
 جنس و نوع کے تمام افراد مراد ہوتے ہیں یہی کلیت ان الفاظ میں ہے اور
 یہی وسعت مفہوم ' تعقل کی درجہاں ہے ۔

بچے کا ذہن جس طرح رفتہ رفتہ ترقی کرتا ہے اسی طرح ' مطلق
 انسانی ذہنیت میں بھی ارتقا ہوا ہے ۔ انسان نے جب اس دنیا میں
 آنکھ کھولی تو اُس کو سابقہ جن چیزوں سے پتا وہ بھی گرد و پیش کی
 چیزیں تھیں اور ان چیزوں کا علم اُسے جزئی تصورات ہی کی حیثیت سے
 تھا ' جس طرح بچہ جب کچھ ہوش سنبھالتا ہے ' اور اپنے گرد و پیش
 گھر ' آگن کی چیزوں کو دیکھتا ہے ' تو ہر شے کا ایک شخصی و جزئی
 تصور اُس کے ذہن میں قائم ہوتا ہے ' مثلاً جب اُسے کسی پرند کو بتا دیا
 جاتا ہے کہ یہ کبوتر ہے یا اور کسی جانور کو کہ یہ بلی ہے ' یہ کتا ہے ' یا
 کسی شخص کو کہ یہ آدمی ہے ' تو ان ناموں سے وہ خاص وہی افراد مراد
 لیتا ہے جو اُس کے پیش نظر ہوتے ہیں ' ابتداء اُسے یہ خیال بھی نہیں
 آتا کہ ان ناموں میں دوسرے ہم نوع افراد بھی شریک ہو سکتے ہیں ۔ اسی
 طرح انسانی ذہنیت شروع میں ایک بچے کی سی ذہنیت ' لوح سادہ

کی مثال تھی، لیکن جیسے جیسے اُس کا مشاہدہ وسیع ہوتا گیا ویسے ویسے اُس کے جزئی تصورات میں یہی عمومیت پیدا ہوتی گئی، اب اُس کے ذہن میں افراد و اشخاص سے گذر کر نوعی تصورات بھی پیدا ہونے لگے، پہلے تو وہ اپنے آپ ہی کو، آدمی سمجھتا تھا مگر جب اُس نے اپنے ہم شکل و فطرت اور اشخاص بھی دیکھے تو سب کو اپنی طرح آدمی سمجھنے لگا، اِس طرح ایک نوعی تصور اُس کے ذہن میں پیدا ہو گیا جس کو لفظ انسان سے اُس نے تعبیر کیا۔ اِس کے بعد جب کچھ اور مشاہدے میں ترقی ہوئی تو تمام انسانوں میں اُس نے کچھ خصوصیتیں حیوانوں کی سی بھی دیکھیں یعنی تمام انسانوں کو بعض خصائص کے اعتبار سے شریک حیوانیت پایا، اِس اشتراک کو دیکھ کر ایک جنسی تصور، مطلق حیوان کا اُس کے ذہن میں پیدا ہو گیا جو نوعی تصور سے زیادہ وسیع تھا یعنی تصور حیوان میں تمام انسان اور انسانوں کے سوا تمام جانداروں کی گنجائش تھی، پھر اور مشاہدے میں ترقی ہوئی تو حیوان کو بلحاظ نشو و نما، شریک نباتات پایا۔ اِس طرح ایک جسم نامی بلا قید کا تصور عام پیدا ہوا، جو تصور نوعی یعنی انسان کے تصور اور تصور جنس قریب یعنی حیوان کے تصور سے بھی زیادہ وسعت رکھتا تھا، تصور جسم نامی میں تمام انواع کے درخت، تمام حیوان و انسان باعتبار نشو و نما، جسمی شریک ہو گئے، اِس کے بعد تصورات میں اور وسعت پیدا ہوئی تو مطلق جسم کا ایک تصور پیدا ہوا، جس کے تحت میں انسان و غیر انسان یعنی تمام جسم رکھنے والی چیزیں جمادات تک آگئے، تصورات کی انتہائی وسعت دیکھتے کہ تصور جسم کے بعد تصور موجودہ یا تصور وجود نے شر ممکن واجب شے کو اپنے تحت میں لے لیا۔

دیکھتے ارتقاء و نشوونما کے ساتھ کس طرح تصورات میں بھی وسعت

پیدا ہوتی گئی، ابتدائی ہوتی ہے اپنی ذات سے یعنی پہلے افراد و اشخاص کے جزئی تصورات پیدا ہوتے ہیں، پھر نوعی تصورات، اس کے بعد جنس و قریب و بعید کے تصورات اور بالآخر جنس الاجناس یعنی تصور موجود یا وجود پر تصورات کی وسعتوں کا دائرہ منتهی ہوتا ہے۔ اس طرح انسان کو اپنا تعلق تمام اشیاء کائنات سے اور کائنات کی ہر شے کا تعلق دوسری شے سے معلوم ہو گیا۔

مزید برآں، تصورات کلیہ کی یہ ترقی اور ذہن انسانی کی یہ تعمیم پسندی کچھ اشیا کی ذات ہی تک محدود نہ رہی، بلکہ متعلقات اشیا سے بھی متعلق ہوئی اور اس طرح، کم و کیف کا اندازہ کرنے والے الفاظ حرارت، برودت، راحت، مصیبت، جسامت وغیرہ پیدا ہو گئے، پھر واقعات و حالات کی ہم رنگی کے مشاہدے سے بعض الفاظ تو ایجابی طور پر پیدا ہو گئے مثلاً ہونا یا ہستی اور بعض سلبی طور پر بالمقابل پیدا ہوئے۔ مثلاً نہ ہونا یا نیستی، یہاں تک تو بسیط تصورات کلی تھے اب انہیں بسیط تصورات کلی سے مرکب تصورات کلی کی بنیاد پڑتی ہے مثلاً عالم متغیر ہے، نفس غیر متغیر ہے، ان میں سے ہر قضیہ دو تصوروں [۱] سے مرکب ہے، اور ہر تصور ان میں سے کلی ہے، یعنی ”عالم متغیر ہے“ میں ”عالم“ اور ”متغیر“ دونوں کلی تصور ہیں۔ اسی طرح ”نفس غیر متغیر ہے“ میں ”نفس“ اور ”غیر متغیر“ ہر دو تصورات کلی ہیں۔ اسی طرح بکثرت مرکب تصورات کلی جنہیں قضایا کہتے [۲] ہیں، قائم ہوئے اور قائم ہوتے رہتے ہیں۔

[۱] منطقیین کے نزدیک، قضیہ (تصدیق) تین تصوروں سے مرکب ہوتا ہے مثلاً نفس کو فنا نہیں، اس میں نفس اور فنا دو تصور ہوئے اور تیسرا تصور اس نسبت کا ہے جو سلبی طور پر فنا کو نفس سے ہے مگر ہمارے نزدیک یہ ہر دو تصورات کی نسبت باہمی کوئی تصور کلی نہیں۔

[۲] قضایا کی تقسیم کئی اعتبارات سے کی گئی ہے، مگر یہ مرتبہ ان تفصیلات کا نہیں۔

لیکن ذہن کا کمال یہ ہے کہ ہم روزمرہ بات چیت میں ' اُن لفظوں کو جو تصورات کلی پر دلالت کرتے ہیں ' بے تکان استعمال کرتے رہتے ہیں مگر کبھی غلط فہمی نہیں ہوتی ' کبھی لفظ انسان سے کوئی خاص انسان مراد نہیں لیتے اور نہ کبھی لفظ حیوان سے کوئی خاص حیوان مراد لیتے ہیں ۔

یہاں یہ قابل غور ہے کہ ذہن انسانی نے رفتہ رفتہ کیا کام کیا ' ہمارے علم کی ابتدا ہوتی ہے احساس ظاہری سے پھر اشخاص و افراد کا علم ہوتا ہے یعنی جزئی تصورات ذہن میں پیدا ہوتے ہیں ' پھر اشیا کے باہمی اشتراک و اختلاف کا علم ہوتا ہے اور اس طرح نوعی و جنسی تصورات پیدا ہوتے ہیں پھر ان بسیط کلی تصورات کی آمیزش سے مرکب کلی تصورات (قضایا) کا آغاز ہوتا ہے اور بالآخر یہی قضیے ' مقدمات قیاس کا کام دیتے ہیں اور اس طرح دلیل و حجت [۱] کی ابتدا ہوتی ہے ۔ یہ ہے کچھ

[۱] دلیل کے افطی معنی رہنما کے ہیں اور اصطلاحاً ثبوت کو کہتے ہیں اور اس کی در قسمیں ہیں ۔ انی و لمی ' علت سے معلول پر استدلال کرنا استدلال لمی ہے اور معلول سے علت پر استدلال کرنے کو استدلال انی کہتے ہیں اور اصول استدلال کو قیاس کہتے ہیں اور قیاس کی چار قسمیں ہیں ۔ اقترازی ۔ استثنائی ۔ حملی اور شرطی (تفصیل کے لیے فن منطق کی طرف رجوع کرنا چاہیے) مثلاً ہمارا دعویٰ ہے کہ " اس راہ سے کوئی گذرا ہے " اس دعوے پر دلیل ' یہ قیاس ہے کہ اس راہ میں نقش قدم ہیں ' جب کسی راہ سے کوئی گذرتا ہے تو نقش قدم بن جاتے ہیں ۔ نتیجہ ۔ اس راہ سے بھی کوئی گذرا ہے ۔ (یہ استدلال انی کی مثال ہے)

اصل یہ ہے کہ یہ سب کارنامے بھی قوت انتقال ذہن کے ہیں کہ ہمارا ذہن جزئیات سے ہرنگ و مشابہ امور کی طرف منتقل ہوتا ہے ' کوئی تصور جزئی ہو یا کوئی مشاہدہ فرض کہ کوئی جزئیہ ہو اُس سے متعلق تمام امور معلوم ہمارے سامنے آجاتے ہیں اور انہیں سے ہم کوئی اصول کلی قائم کر لیتے ہیں اور اُسی اصول کلی کے ماتحت پیش نظر جزئیہ پر غور کرتے ہیں ۔ اور پھر والی مثال ہی پر غور کیجیے ' جب ہم راستے میں نقش قدم دیکھتے ہیں تو ہمارا ذہن ' اس قسم کے تمام پچھلے تجربات کو سامنے لے آتا ہے ' اس طرح اس

تفصیل تصورات کلیہ کی ، اس سے آپ نے یہ اندازہ تو کر لیا ہوگا کہ تصورات کلیہ کی بحث مسئلہ علم و ادراک میں کس قدر اہم ہے اور تفہم و تفہیم میں کہاں تک ان تصورات کی احتیاج ہے ۔

قیاس کی بنیاد ہمارے تجربات سابقہ ہی ہیں اور یہ مقدمہ کلی کہ جب کوئی کسی راہ سے گذرتا ہے تو نقش قدم بن جاتے ہیں تمام تر مشاہدہ گزشتہ ہی سے ماخوذ ہے ۔

اس صورت میں ، اگر ہمارے تجربات و مشاہدات وسیع نہ ہوں گے یقیناً ہمارے تمام قیاسات بھی جن کی بنیاد ہمارے ناقص مشاہدات و تجربات پر ہوگی ، قیاسات مع الفارق ہی ہوں گے ، مثلاً ایک شخص کا یہ دعویٰ ہے کہ ، ایک دیوانے میں آثار صحت پائے جاتے ہیں اور وہ عنقریب تندرست ہو جائے گا ، اس دعویٰ پر دلیل ، اُس کا یہ قیاس ہے ، یہ دیوانہ متبسم ہے ، ہر دیوانے کا تبسم ، آثار صحت کی دلیل ہے ، نتیجہ ، اس دیوانے کا تبسم بھی آثار صحت کی دلیل ہے ، ترتیب مقدمات اصولی ہے ، مگر نتیجہ کس قدر مضحک ہے ۔ بات یہی ہے کہ قیاسات کے مقدمات ہمارے تجربات و مشاہدات ہی سے ماخوذ ہوتے ہیں ، اگر ہمارے مشاہدات صحیح ہیں تو مقدمات بھی صحیح ہوں گے اور قیاس سے نتیجہ بھی ٹھیک نکلے گا ورنہ نتائج تمام تر مغالطات ہی پر مبنی ہوں گے ۔

اس لیے اصل شے مسئلہ ادراک میں استقرائے تام ہے اور صحیح نتائج تک پہنچنا استقرائے کامل ہی پر منحصر ہے ۔

صحیح نتائج تک
پہنچنا استقرائے
تام پر منحصر ہے

استقرائے جزئی مشاہدات سے ، استنباط کلیات نوامیس فطرت کو کہتے ہیں ۔ مثلاً جب ہم نے اکثر اجسام حرارت کا یہ اثر دیکھا کہ حرارت کا اثر جسامت کو پھیلا دیتا ہے تو اس مشاہدے سے یہ کلیہ اخذ کیا کہ حرارت جسامت کو پھیلا دیتی ہے ، یہی استقرائے تام ہے ۔ اگر یہ کہا جائے کہ دنیا میں ہزاروں چیزیں ہیں ، انسان نے ہر شے پر تو حرارت کا یہ اثر نہیں دیکھا ۔ اس لیے یہ کلیہ استقرائے تام پر مبنی نہیں ۔ استقرائے تام کے یہی معنی لیے جائیں کہ ہر کلی (جو استقرا کے ذریعے سے ماخوذ ہو) جب اپنے تمام افراد پر بر بنائے مشاہدہ صادق آجائے تو وہ کلی سمجھا جائے اور جب جملہ افراد پر کسی کلی کو منطبق کر کے دیکھ لیں تو اس استقرا کو استقرائے کامل سمجھیں تو یہ ناممکن ، نہ ہم اس طرح کوئی کلیہ قائم کر سکتے ہیں ۔ نہ ہمارا استقرا استقرائے تام سمجھا جا سکتا ہے ۔ استقرا اسی حد تک ممکن ہے کہ کسی کلیے کو اس کے اکثر افراد پر منطبق کر کے دیکھ لیا جائے اگر منطبق ہوتا ہو تو وہ کلیہ صحیح ہے ، اور یہی استقرا استقرائے تام و کامل ہے ورنہ ناقص ۔

حدوں علم اور ادراک

فی الحقیقت کیا علم و ادراک کی انتہا یہی ہے کہ انسان نے اشیاء معلومہ کی درجہ بندی کر لی یعنی اجناس و انواع و اصناف و افراد کا تعین کر لیا یا بعض چیزوں کے افعال و خواص و منافع و مضار معلوم کر لیے؟

ممکن ہے کہ کبھی انسان کائنات کی ہر شے کے متعلق یہی یہ معلوم کر سکے کہ ہر شے قیام حیات کے لیے کہاں تک مفید و مضر ہے اور تمام اشیاء کے مخفی افعال و خواص تجربے و مشاہدے میں آجائیں، لیکن کیا یہ کامیابی، علم و ادراک کی انتہا کی مرادف ہوگی؟

کیا تمام سعی ادراک کا حاصل یہی ہے کہ انسان قیام حیات کو اصل مقصود قرار دے کر ہر شے کو اسی نقطہ نظر سے دیکھنا چاہتا ہے کہ وہ کہاں تک معاون قیام حیات ہے؟

خالص علمی جد و جہد کا تو اقتضا یہ ہوگا کہ اُس کی بنا صرف اغراض فانی پر ہو۔ یہ وسیع کائنات، جو ہمارے چاروں طرف ہے، اِس کے متعلق ہمیں کیا معلوم ہے، کیا ہم یہ جانتے ہیں کہ اِس کی علت غائی کیا ہے؟

کائنات کی وسعتوں کو اگر آپ ناقابل قیاس سمجھتے ہیں تو ہم اپنے سوال کو نہایت محدود کئے دیتے ہیں اور صرف یہ پوچھتے ہیں کہ کیا آپ کو اپنے وجود کی علت غائی بھی معلوم ہے؟

اگر آپ یہ کہیں کہ ہمارے وجود کی علت غائی ادراک یا حقیقت شناسی ہے تو اِس صورت میں ہم ایک سوال آپ سے اور کریں گے، وہ یہ کہ آپ اپنے مقصد وجود میں کہاں تک کامیاب ہیں؟

ہمارے تمام استدلالی علوم و مشاہدات کی بنیاد ' صرف محسوسات ہی پر ہے یعنی محسوسات ہی سے بذریعہ مشاہدہ و قیاس بعض نتائج ہم اخذ کر سکتے ہیں ' یہ ہے سرمایہ ہمارے علوم کا ' لیکن یہ کم مانگی ' علم و ادراک کی انتہا تو نہیں -

یہ سچ ہے کہ علم و ادراک کی کوئی انتہا نہیں ' لیکن ہمارے ذرائع علم اگر یہی ذرائع علم ہیں تو ضرور محدود ہیں ' کیا ہم اپنے انہیں حواسوں اور انہیں قوائے فکر کی رہنمائی میں ' تمام مراحل ادراک کو طے کر سکتے ہیں ؟

کیا ہمیں اپنے مبداء و معاد کا کوئی یقینی علم ہے ؟ مانا کہ بعض قیاسات اس کے مؤید ہیں کہ نفس ایک جوہر ناقابل فنا ہے ' لیکن کیا انہیں ذرائع سے ہم کسی طرح یہ بھی سمجھ سکتے ہیں کہ بعد انقلاب موت ' ہماری حقیقت ذات ' کس ہیئت نفسی سے باقی رہتی ہے ؟

یہ اور اس قسم کے کسی ایک سوال کا جواب بھی ہمارے مشاہدے و قیاس کے بس کی بات نہیں ' اور کیوں کر ہو کہ نہ تو اس قسم کے امور محسوسات میں داخل ہیں نہ بطور نتیجہ ' محسوسات سے اخذ ہو سکتے ہیں -

ایک طرف تو ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ذرائع عام قطعی محدود ہیں ' دوسری طرف ہم کو یہ بھی یقین ہے کہ ہمارا مقصد حیات ' علم یعنی کاوش لا محدود ہے - ذرائع علم کو محدود اور علم کو لا محدود دیکھ کر ہمیں حیرت ہوتی ہے -

نظام فطرت میں یہ اصول ' ہر جگہ نظر آتا ہے کہ جو شے ' جس غرض کے لیے ہے اُس غرض کے حصول کے لیے اُس کا نظام ' نہایت موزوں

اور غایت درجہ، مکمل ہے مثلاً آلات سماعت و بصریت ہی کو دیکھیے کہ اُن کا مقصود نظام جسمانی میں سننا اور دیکھنا ہے، اب ان کی ساخت پر غور کیجیے کہ اس قسم کے افعال انجام دینے کے لیے کس قدر مکمل اور موزوں ہے، اسی طرح کائنات کی ہر شے، کائنات میں جس غرض کے لیے ہے، اُس مقصد کے حصول کے لیے اس کا نظام قطعی موزوں اور مکمل ہے۔

اس نظام فطرت کو دیکھ کر ہمیں اس بدگمانی کی جرأت نہیں ہوتی کہ ہم یہ سمجھیں کہ ہمارا فطری مقصود حیات تو ادراک یعنی ایک غیر محدود کاوش و تلاش حقیقت ہے اور ہمارا نظام تعقل قطعی محدود اور اس مقصد کے حصول کے لیے ناکافی و غیر مکمل ہے۔

حسن ظن کہتا ہے کہ ظاہری حواسوں اور قوائے ذہنیہ کے سوا یہی کوئی ذریعہ، حقائق ماورائے طبیعیات تک پہنچنے کا فطری طور پر نفس کو حاصل ہوگا۔ تاکہ انسان اپنے مقصد حیات میں کامیاب ہو سکے [۱]۔

نفس انسانی و علم

ہر شے کا نشو و نما اُنہیں چیزوں سے متعلق ہوتا ہے جو اس شے کے وظائف فطری میں داخل ہوتی ہیں مثلاً ہمارا جسم کہ اپنے نشو و نما میں مناسب حال ماحول اور موافق غذا و آب و ہوا کا طالب ہے، یہی چیزیں اگر جسم کو حاصل ہوتی رہتی ہیں تو وہ اپنی صحت میں

[۱] ظاہری حواسوں اور قوائے ذہنیہ کے علاوہ، خود نفس میں ایک استعداد ادراک حقائق ہے، جس کا ارتقا ارتقائے نفس انسانی کے ساتھ ساتھ ہوتا ہے، اس کے ذریعے سے ہم ان حقائق تک پہنچ سکتے ہیں جن کا ادراک حواسوں کے ذریعے سے نہیں ہو سکتا۔ (دیکھیے فصل ارتقائے نفس)

ترقی کرتا رہتا ہے ورنہ روز بروز تحلیل ہوتا جاتا ہے یہاں تک کہ ایک دن مردہ ہو جاتا ہے ۔

یہ کچھ جسمانیات ہی پر منحصر نہیں بعینہ یہی اصول ذہنیات میں بھی جاری و ساری ہے ۔ نفس انسانی کا جو کچھ امتیاز ہے وہ علم و ادراک ہی سے ہے ، اس لیے علم و ادراک ہی کا نفس انسانی تلاشی و مقتضی ہے ، اس صورت میں وہ جس قدر اپنے مقتضائے فطری کے حصول میں کامیاب ہوتا جاتا ہے یعنی جس حد تک فائز ادراک حقیقت ہو جاتا ہے اتنا ہی اپنے امتیاز و استعداد میں ترقی کرتا جاتا ہے اور یہی نفس انسانی کا نشو و نما یا نشو و ارتقا ہے ۔ برخلاف اس کے جس قدر اپنے مقتضائے فطری سے دور ہوتا جاتا ہے یعنی جس حد تک مبتلائے محرومی و جہل ہوتا جاتا ہے اتنا ہی باعتبار اپنی استعداد فطری کے ضعیف و مردہ ہوتا جاتا ہے اور یہی نفس انسانی کا انحطاط یا تنزل ہے ۔

علم اگر علم ہے یعنی انعکاس حقیقت ہے تو کوئی محدود شے نہیں ، اس لیے نفس انسانی کی ترقی کے مدارج کی بھی کوئی انتہا نہیں ، برخلاف اس کے اگر جہل منافی علم و ادراک ہے تو جہل بھی کوئی محدود شے نہ ہونا چاہیے اور اس لیے نفس انسانی کی پستی کی بھی کوئی انتہا نہ ہونا چاہیے اور اسی غیر محدود پستی کو زبانِ مذہب میں درجۃً اسفل السافلین کہا گیا ہے یعنی پست ترین درجہ اور یہ واقعہ ہے کہ شرافت و رذلت انسانیت کے اس قدر مدارج کثیر افراد انسانی میں پائے جاتے ہیں کہ عروج و نزول یا ترقی و انحطاط کے حدود متعین نہیں کئے جاسکتے غرض کہ نفس انسانی کا نشو و ارتقا

یا عروج و کمال تمام تر علم و ادراک کے عروج و کمال پر مبنی ہے اور انقطاع یا تنزل کا واحد سبب جہالت ہی ہے ۔

اخلاقی نقطہ نظر سے دیکھیے تو بھی تمام بداخلاقوں کی بنیاد ' غلط تعلیم و تربیت یعنی جہل و عملی تعلیم جہل کے اثر سے بعض نوعی احساسات نفس کا ضعیف و مردہ ہو جانا ہے ' اس صورت میں ' جب اصل سبب مرض کا تعین ہو چکا ہے ' علاج بالفرد اگر کوئی ہے تو صرف صحیح تعلیم و تربیت ہی ہے ' اسی اصول کار فطری و حکمت عملی سے احساسات ضعیف دوبارہ قوی ہوسکتے ہیں اور اس طرح ایک بداخلاق شخص پھر انسان بن سکتا ہے ۔

یہ ہے نفس و علم کا تعلق باہمی اور یہ ہے نفس انسانی پر علم کا اثر ' اور کیوں نہ ہو ' علم کیا ہے ؟ مقتضائے نفس انسانی ہے ' مدعائے فطرت انسانی ہے ' مثلاً

انعکاس و تجلی حقیقت ہے ' ایک کیف انجلائی ہے ' امتیازاً روح حیات انسانیت ہے ' یعنی اس کی وجہ سے انسان انسان ہے ' اسی لیے تکملہ انسانیت کا راز بھی صرف علم اور حقیقی علم ہی میں مضمر ہے ۔

خلاصہ بحث تعقل

یہ تو آپ کے پیش نظر ہوگا کہ بحث تعقل کی ابتدا ' تعین افعال و قوائے نفس کے بعد ہوئی یعنی اول اس امر کا تعین کیا گیا کہ تعقل نفس کا ایک فعل ارادی ہے ۔ پھر تشکیل عمل تعقل کے لیے ' نظام ذہنیت و اصول و ذرائع تعقل پر ایک تفصیلی نظر ڈالی گئی بعدہ حاصل تعقل یعنی مسئلہ علم و ادراک سے بحث کی گئی ۔ اسی سلسلے

میں حدود علم و ادراک کے مسئلے پر بھی غور کیا گیا اور بالآخر نفس و علم کے تعلقات باہمی کی توضیح پر اس بحث کا اختتام ہوتا ہے ۔

إرادة

تعقل کے بعد نفس انسانی کی دوسری قوت ' قوت ارادی ہے ' ارادۂ اعمال ذہنی میں ' تعقل پر مشروط اور اُس سے موخر ہوتا ہے ' وجہ یہ ہے کہ ہر ارادۂ کسی غرض کے ماتحت ہوتا ہے اور اغراض کی بنا تفہم و ادراک پر ہے ' اس کی مزید تفصیل یہ ہے ۔

حیات شاعریہ میں

آپ اپنے تمام اعمال ارادی پر نظر ڈال جائیے ' یہی پائیں گے یا تو آپ جلب منفعت کے لئے کوئی ارادۂ کرتے ہیں یا دفع مضرت کے لئے اور احساسات نفس کی بحث میں آپ یہ معلوم کر چکے ہیں کہ مضر و مفید کی تمیز و تفریق ' پسندیدگی و ناپسندیدگی کے اعتبار سے ' احساسات نفس ہی سے متعلق ہے یعنی ان امور کا ادراک ' احساسات نفس ہی کے ذریعے سے ہوتا ہے ' اب جو شے ہم کو اچھی معلوم ہوتی ہے اُس کو حاصل کرنا چاہتے ہیں اور جو بری معلوم ہوتی ہے اُس کو دفع کرنا چاہتے ہیں یا اُس سے گریز کرنا چاہتے ہیں ' اس طرح ارادے کی بنا ' اغراض پر اور اغراض کی ادراک پر ہوتی ہے ۔ اس سے آپ یہ تو سمجھ ہی گئے ہونگے کہ اغراض

ہی محرکات ارادۂ ہوتے ہیں ۔ اب رہا یہ امر کہ ارادۂ فی نفسہ ہے کہا ' سو اس کا شعور ہمیں براہ راست ہوتا ہے کہ ہمارا ارادۂ ' ہماری ذات یا ہماری

محرکات ارادۂ اغراض
ارادۂ ایک حرکت
نفسی ہے

انانیت کی ایک حرکت نفسی ہے جو بے غرض و غایت نہیں ہوتی ۔

چونکہ بنائے ارادۂ ' اغراض پر ہوتی ہے ' اس لئے اغراض کی تفصیل

یہی یہاں ضروری تھی مگر ہم نے یہ مصلحت اس کو ایک دوسرے موقع کے لئے اُٹھا رکھا ہے [۱]۔

حیات طبیعی

یہاں تک افعال حیات شاعری کی تفصیل و توضیح ہی 'اب ہم حیات غیر شاعری یا حیات طبیعی کے افعال ہی شریح کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ حیات غیر شاعری یا حیات طبیعی کے افعال ہی مرز و مصدر طبیعت ہے مگر طبیعت کیا ہے؟ بعض حکماء اسلام 'متعمین مسائل اخوان الصفا کی رائے میں 'طبیعت' ایک قوت نفس کلی ہے جو تمام اجسام بسیط و مرکب یعنی عناصر و جماد و نبات و حیوان میں ساری اور ہر جسم مرکب و غیر مرکب (بسیط) کی محرک و مدبر ہے [۲]۔

لیکن ہمارے نزدیک 'جیسا کہ ہم بحث افعال نفس میں ہم چکے ہیں 'طبیعت قوت نفس نہیں بلکہ نفس کی وہ متعین صورت ہے جس کی تحدید 'تفریق انانیت سے ہوتی ہے' نفس ہی اُن غیر مخصوص افعال کے محرک ہونے کے اعتبار سے جن کا تعلق نہ صرف انسانی حیات غیر شاعری سے ہے بلکہ بقدر قابلیت انواع 'ہر نوع کائنات سے ہے' بالمقابل انانیت 'طبیعت کہلاتا ہے' اس طرح نفس ہی محرک و مدبر اجسام بسیط و مرکب ہے۔

نفس کے وہ افعال جن کا تعلق انسانی حیات غیر شاعری یا حیات اعمال تغذیہ و تہیہ طبیعی سے ہے 'تغذیہ' تہیہ اور تولید مثل نہیں۔ تغذیہ تولید مثل
جملہ اُن اعمال جذب غذا و دفع فضول 'تنفس و دوران خون وغیرہ پر مشتمل ہے' جن کا ماحصل تشکیل و تکمیل و بقا و قیام

[۱] دیکھو، مبادیات اخلاق۔

[۲] دیکھو، رسائل اخوان الصفا جلد دوم۔

نظام جسمانیّت ہے ، نمونہ ، اعمال نشو و نما پر اور تولید مثل ، اُن اعمال طبیعی پر مشتمل ہے ، جو ذریعہ افزائش نسل ہوتے ہیں ۔

استقرار حمل کے بعد شی سے مادہ حیوانی (پروٹوپلازم) میں وہ انقلاب شروع ہو جاتے ہیں جن سے جنین کے نظام جسمانی کی تشکیل و تکمیل ہوتی ہے ، مگر اِن جزئیات کی تفصیل علم افعال اعضا سے متعلق ہے ، اِس لیے اِس بحث کا چھوڑنا یہاں مناسب نہیں معلوم ہوتا ۔

نظام حیات طبیعی میں ، بعض ثانوی قوتیں [۱] یہی پائی جاتی ہیں ، جو افعال طبیعی میں اللہ کار طبیعت کی حیثیت رکھتی ہیں اور چونکہ اِن قوتوں کو نظام جسمانی میں ایک خاص اہمیت حاصل ہے ، بغیر اِن کے نظام حیات طبیعی قائم ہی نہیں ہو سکتا

قوائے ثانوی

اِس لیے کچھ اجمالی تذکرہ اِن ثانوی اللہ کار قوتوں کا اِس فصل میں بے محل نہ ہوگا ۔

ثانوی قوت ، ایک تو حرارت غریزی ہے جو نشو و نماے جسم میں	
اللہ کار طبیعت ہے اور امتزاج عناصر سے پیدا ہوتی ہے اور	حرارت غریزی اور روح حیوانی یا حرارت مخفی اور حرارت ظاہری
مادہ جسم انسانی میں حرارت مخفی کی حیثیت رکھتی ہے اور دوسری روح حیوانی یا حرارت ظاہری ہے جو تمام	

حرکات ارادی و طبیعی میں معاون ہوتی ہے ۔ اِس حرارت ظاہری کے (جس کو روح حیوانی کہتے ہیں) پیدا ہونے کی صورت یہ ہے کہ جس طرح کسی شے کے عمل احتراق سے جو آمیزش آکسیجن کے بعد شروع ہوتا ہے ایک شعلہ پیدا ہوتا ہے ، اِسی طرح اجزاء خون کی کیفیت اشتعال (جو اجزاء خون میں حرارت غریزی کے اثر سے ہوتی ہے) آکسیجن کے امتزاج

[۱] چونکہ یہ قوتیں ، طبیعت کی ذاتی قوتیں نہیں ، ترکیب جسمانی سے پیدا ہوتی ہیں ، اِس لیے ان کا شمار قوائے ذاتی کے بالمقابل ، قوائے ثانوی میں کیا گیا ۔

سے شعلے کے بجائے یہ حرارت جو ایک طرح کی قوت ہے پیدا ہوتی ہے ' یہ قوت جنہیں میں اُس وقت پیدا ہوتی ہے جب اُس کا نظام شرائین واحد و مکمل ہو جاتا ہے اور قلب جنہیں میں استعداد حرکت انقباضی و انبساطی پیدا ہو جاتی ہے - ابتداء حرکت قلب یوں ہوتی ہے کہ پہلے کچھ بھڑکتا ہوا خون قلب میں داخل ہوتا ہے پھر اُس کی حدت کے اثر سے قلب میں ایک حرکت انقباضی پیدا ہوتی ہے جو مقتضی ہوتی ہے

قلب کی حرکت
انقباضی و انبساطی

آکسیجن کی - اِس طرح عمل تنفس بہ تبعیت حرکت قلب شروع ہوتا ہے ' جب آکسیجن قلب تک پہنچ

جاتی ہے تو خون کی کیفیت اشتعال سے مل کر باعث تولید روح حیوانی (حرارت ظاہری) و تفریح قلب ہوتی ہے ' اب قلب میں ایک

حرکت انبساطی پیدا ہوتی ہے اور اسی حرکت کے ساتھ وہ فاضل ہوا ' جس میں سے آکسیجن جذب و صرف اشتعال ہو چکی ہے ' دفع

ہوتی ہے ' اِسی کو سانس کا باہر جانا کہتے ہیں اور یہی نفس کی

آمد و شد اور عمل تنفس ہے اور اسی نظام حرکت قلب و

عمل تنفس و
دوران خون

تنفس سے دوران خون کا تعلق ہے -

یہ ہے طبیعت کی اُن آلہ کار قوتوں کا اجمالی تذکرہ جو نہ صرف

معاون اعمال حیات غیر شاعریہ ہیں بلکہ بالواسطہ معاون اعمال حیات

شاعریہ بھی ہیں -

باب سوم

متعلقات نفس

اخلاق اور مبادیات اخلاق

اعمال ارادی ہی کی بنا پر کسی کو بے رحم اور کسی کو رحم دل کہا جاتا ہے اور حقیقت یہی یہی ہے کہ انسان کے معرف اُس کے ارادی اعمال ہی ہوتے ہیں۔ دیکھنا یہ ہے کہ اختلاف اعمال کے اسباب کیا ہیں کیوں ایک شخص بے رحم اور دوسرا رحم دل ہوتا ہے؟

عمل کی ابتدا 'ارادے کی انتہا ہوتی ہے اور یہ ہم ارادے کے بیان میں کم چکے کہ محرکات ارادہ 'اغراض ہی ہوتے ہیں 'اس صورت سے یہ سمجھ لینا زیادہ دشوار نہیں کہ اختلاف اعمال کے اسباب 'اختلافات اغراض و مقاصد ہی میں مضمر ہو سکتے ہیں۔

لہکن ہمارے اغراض و مقاصد کی حقیقت کیا ہے؟ اس کو معلوم کرنے کے لئے کوئی غرض لے لیجئے۔ زید نے ہمارا کوئی نقصان کیا ہے 'اب ہم اس کے خلاف چارہ جوئی کرتے ہیں 'ظاہر ہے کہ اس فعل سے ہماری غرض "انتقام" ہے اور بنیاد اس غرض کی جذبہ غضب پر ہے۔ اسی طرح ہمارے تمام اغراض و مقاصد کی بنیاد 'ہمارے جذبات ہی پر ہوتی ہے اور تمام اغراض و مقاصد 'جذبات ہی سے پیدا ہوتے ہیں۔

ماہیت جذبات | لہکن جذبات کیا ہیں؟

احساسات نفس ہی بحث میں ہم کم چکے ہیں کہ علاوہ ظاہری حواس کے ' نفس میں کچھ احساسات اور بھی ہیں اور انہیں سے خوشگوار و ناگوار کی تمیز و تفریق وابستہ ہے یعنی یہ نیز احساسات نفس ہی سے متعلق ہے کہ بعض امور سے ہم کو شرم آتی ہے ' بعض سے غصہ ' بعض چیزوں سے خوف معلوم ہوتا ہے اور بعض سے محبت ہوتی ہے ۔ یہ شرم ' غصہ ' خوف اور محبت کہا ہے ؟ یہ وہی نائرات ہیں جو احساسات نفس کے ذریعے سے خود نفس ہی میں پیدا ہونے لگی ہیں اور یہی نائرات ' جذبات ہیں ۔

جس محسوس کا جیسا اثر ' احساسات نفس پر پڑتا ہے اُس کے مناسب کوئی جذبہ نفس میں پیدا ہوتا ہے ۔ مثلاً جب ہم دیکھتے ہیں کہ ہماری کوئی چیز ناحق ہم سے چینی جا رہی ہے تو ہمیں غصہ آتا ہے ' پھر دیکھتے ہیں کہ ڈاکوؤں کی مسلح جماعت عقب میں ہے ' اب خوف پیدا ہوتا ہے ' اتنے میں کوئی شخص غیوت دلانے والے الفاظ استعمال کرتا ہے جن کو سن کر خوف نو دور ہوتا ہے اور شرم آجاتی ہے ' ڈاکوؤں کے ظالمانہ رویے کو دیکھ کر ' نفرت پیدا ہوتی ہے اور جب انہیں ڈاکوؤں میں سے کوئی ہماری حمایت کرتا ہے تو اُس سے نفرت کے بجائے انس پیدا ہوتا ہے ۔ دیکھتے ہیں کس طرح محسوسات کے اختلاف سے جذبات میں بھی اختلاف ہوتا گیا ۔ حسدیت میں جذبات کا اختلاف ' تمام تر محسوسات نفس ہی کے اختلاف پر مبنی ہے ۔ لیکن بعض اوقات ایک ہی محسوس کا اثر دو انسانوں میں مختلف جذبات پیدا کرتا ہے مثلاً زہد ' عمر کی خوشحالی سے حوصلہ ہوتا ہے مگر خالد ناخوش ' اس کا سبب احساسات کا اختلاف ہوتا ہے ۔ اس کی صراحت بحث احساسات نفس میں ہو چکی ہے ۔ وہیں

جذبات بسیما مرکب

آپ یہ بھی معلوم کرچکے ہیں کہ احساسات نفس بسیما

یہی ہوتے ہیں اور مرکب یہی 'نوعی و صنفی' ہوتے ہیں اور شخصی یہی 'اس لئے جذبات یہی جو احساسات نفس ہی کے ذریعے سے نفس میں پیدا ہوتے ہیں'، 'بسیط یہی ہوتے ہیں اور مرکب یہی 'نوعی و صنفی' ہوتے ہیں اور شخصی یہی - جن جذبات کی بنیاد بسیط احساسات نفس پر ہوتی ہے وہ بسیط ہوتے ہیں اور جو مرکب پر مبنی ہوتے ہیں وہ مرکب ہوتے ہیں - مثلاً حسد ایک جذبہ ہے مگر بنیاد اُس کی ایک شخصی اور مرکب احساس پر ہے اس لئے حسد ایک مرکب جذبہ ہے 'برخلاف نوعیت جذبات

اس کے رشک بھی ایک جذبہ ہے مگر بسیط و فطری کہ بنیاد اس کی ایک بسیط و فطری احساس پر ہے - لیکن شر جذبہ چاہے وہ بسیط ہو یا مرکب یہ امتیاز اُس کے ساتھ ضرور ہوتا ہے کہ اُس کے ساتھ ایک کیفیت انقباض یا انبساط نفس میں ضروری ہوتی ہے - یعنی کوئی جذبہ ایسا نہیں ہوتا کہ اُس کے ساتھ نفس میں کوئی کیفیت انقباض و انبساط نہ ہوتی ہو - اس لئے ہم کہتے ہیں کہ تمام جذبات اپنی نوعیت کے اعتبار سے دو ہی قسم کے ہوتے ہیں 'انقباض آمیز یا انبساط آمیز - مثلاً جب جذبہ محبت نفس میں ہوتا ہے تو اُس کے ساتھ ہی ایک انبساط بھی نفس میں ہوتا ہے اور جب جذبہ غیرت نفس میں ہوتا ہے تو اُس کے ساتھ ایک کیفیت انقباض بھی نفس میں ہوتی ہے - غرض کہ جذبات یا تو موجب انبساط ہوتے ہیں یا موجب انقباض' یہی انواع جذبات ہیں -

انہیں انواع جذبات سے نوعیت اغراض کا تعین ہوتا ہے یعنی جو

محسوسات انقباضی جذبات پیدا کرتے ہیں 'نفس اُن سے

نوعیت اغراض

گرنہ کرنا چاہتا ہے یا اُن کو دفع کرنا چاہتا ہے - اس طرح

اغراض کی ایک نوع کا تعین ہوتا ہے یعنی اغراض دفع مضرت - اب رہے

وہ محسوسات جو نفس میں انبساطی جذبات پیدا کرتے ہیں اُن کو نفس

حاصل کرنا چاہتا ہے اس طرح اغراض کی دوسری نوع ' اغراض جلب منفعت کا تعین ہوتا ہے - یہی انواع اغراض ہیں -

یہ ہے تشریح و تفصیل ' اغراض و جذبات نفس کی - اصل سوال یہ تھا کہ اختلاف اعمال کے اسباب کیا ہیں ' کیوں ایک شخص رحم دل اور دوسرا بے رحم ہوتا ہے ؟

<p>احساسات نفس کی بحث میں آپ یہ معلوم کر چکے ہیں کہ ہر انسان میں تین قسم کے احساسات ہوتے ہیں ' نوعی ' صنفی اور شخصی - احساسات نوعی تو ہر شخص میں مشترک ہوتے ہیں اور صنفی اور شخصی مختلف ' اس لئے جذبات بھی جن کی بنا احساسات نفس ہی پر ہوتی ہے - کچھ تو ہر شخص کے مشترک ہوتے ہیں اور کچھ مختلف ' انہیں مختلف جذبات کی وجہ سے ہر شخص کے اغراض و مقاصد بھی مختلف ہوتے ہیں اور اختلاف اغراض و مقاصد سبب اختلاف اعمال ہوتا ہے -</p>	<p>سبب اختلاف اعمال</p>
---	-----------------------------

اس طرح اصل سبب ' اختلاف اعمال کا ' اختلاف جذبات ہے ' اب اگر کوئی شخص رحم دل ہے اور مصیبت زدہ لوگوں کی مدد کرتا ہے تو اُس کے اس فعل کی بنا اُس کے جذبہ نوعی یعنی جذبہ ہمدردی پر ہے - برخلاف اس کے اگر کوئی شخص بے رحم ہے ' کسی مصیبت زدہ پر اُسے رحم نہیں آتا تو اُس کے اس فعل کی بنا خود اُس کے جذبہ شخصی یعنی جذبہ بے رحمی پر ہے لیکن اگر کسی شخص سے اتفاقاً کوئی ظالمانہ حرکت ہو جائے یا کوئی شخص کسی مصیبت زدہ کو کہنے سننے سے کوئی امداد دے دے تو ایسی صورت میں نہ اول الذکر ' ظالم سمجھا جاسکتا ہے نہ آخر الذکر ' رحم دل - ہاں اگر کوئی شخص ہمیشہ بلا فکر و تردد دوسروں سے ہمدردی کرتا ہو تو

وہ ہمدرد انسان سمجھا جا سکتا ہے یا اس کے برخلاف اگر کوئی شخص ہمیشہ بلا فکر و تردد دوسرے پر ظلم کرتا ہو تو وہ ضرور ظالم سمجھا جا سکتا ہے ۔

کوئی فعل ہو اُس کے دوام و استمرار سے ایک ملکہ نفس میں پیدا ہو جاتا ہے ، اگر ہم کچھ دنوں بہ تکلف اپنی ذات پر تکلیف گوارا کر کے اہل حاجت کی امداد کریں تو اس فعل کے دوام و استمرار سے بالآخر نفس میں ایک ملکہ ایثار پیدا ہو جائے گا اور پھر ہم بلا تکلف ایثار برت سکیں گے ۔ اسی طرح مختلف اعمال کی مداومت سے مختلف ملکات ، نفس میں پیدا ہو جاتے ہیں ۔ انہیں ملکات نفس کو اخلاق کہتے ہیں ،

ماہیت اخلاق

ہر ملکہ نفس ایک خلق ہے اور ہر خلق سے کوئی عمل متعلق ہوتا ہے ۔

اعمال کے اختلاف کی بنیاد پڑتی ہے ، اختلاف احساسات سے ۔ اس طرح کہ مختلف احساسات سے مختلف جذبات پیدا ہوتے ہیں اور مختلف جذبات سے مختلف اغراض و مقاصد کی بنیاد پڑتی ہے اور اختلاف اغراض و مقاصد سبب اختلاف اعمال ہوتا ہے ۔ پھر مختلف اعمال کی مداومت سے مختلف ملکات (اخلاق) پیدا ہوتے ہیں ، اب اخلاق سے سلسلہ اعمال اس طرح وابستہ ہو جاتا ہے کہ اعمال کے صدور میں کوئی تکلف و تردد نہیں رہتا ، اس طرح نفس کے اعمال ارادی کا نظام مکمل ہو جاتا ہے ۔

چونکہ اخلاق کی بنیاد بھی درحقیقت جذبات ہی پر ہوتی ہے ۔ اس لیے اخلاق کی تقسیم بھی بجنسہ اُسی طرح ہے جس طرح جذبات کی ، یعنی اخلاق نوعی بھی ہوتے ہیں صنفی اور

نوعیت اخلاق

شخصی بھی ، جن اخلاق کی بنیاد نوعی جذبات پر ہوتی ہے ۔ وہ نوعی اخلاق

ہوتے ہیں اور جن کی بنیاد صنفی اور شخصی جذبات پر ہوتی ہے وہ صنفی اور شخصی اخلاق ہوتے ہیں ۔

اسے اس طرح سمجھئے کہ مطلق اخلاق کی ایک جنس ہے جو اپنے ماتحت انواع سے گانہ یعنی اخلاق نوعی اور اخلاق صنفی اور شخصی پر مشتمل ہے ۔ اب ان ہر سے انواع کے ماتحت بعض اصناف اخلاق ہیں اور پھر اصناف کے ماتحت بعض افراد اخلاق ، مثلاً اس تفصیل کی اجمالی تشکیل مندرجہ ذیل ہے جس میں ہر نوع کے بعض اصناف و افراد متعلق کو دکھایا ہے ۔

تفصیل جنس اخلاق یعنی تقسیم اخلاق

اسماء افراد اخلاق	اسماء اصناف اخلاق	اسماء انواع اخلاق	نوع
خودداری ، خوداعتمادی خودنمائی وغیرہ	انانیت ...	اخلاق نوعی	۱
تمام وہ ملکات جو جذبہ غیرت پر مبنی ہیں	غیرت ...		
عزم ، ثبات ، ہمت ، اقدام وغیرہ	شجاعت ...		
غصہ ، تعصب (سلبی طور پر)	غضب ...		
تمام وہ ملکات جن سے اظہار نفرت ہوتا ہے ۔	نفرت ...	اخلاق نوعی	

اسماء افراد اخلاق	اسماء اصناف اخلاق	اسماء انواع اخلاق	تقسیم
تمام وہ ملکات جن سے اظہار رغبت ہوتا ہے	رغبت ...	اخلاق نوعی	۱
تمام وہ ملکات جن کی بنا جذبہ محبت ہے	محبت ...		
تمام وہ ملکات جن سے اظہار عداوت ہوتا ہے	عداوت ...		
ہراس ' سراسیمگی ' پریشانی وغیرہ	خوف ...		
تمام وہ ملکات جو جذبہ مسرت پر متفرع ہیں	مسرت ...		
تمام وہ ملکات جن سے اظہار غم ہوتا ہے	غم ...		
تمام وہ ملکات جو رشک پر متفرع ہیں	رشک ...		
تمام وہ ملکات جن سے اظہار شوق علم ہوتا ہے	شوق علم ...		
تمام وہ ملکات جن سے اظہار ہمدردی ہوتا ہے	ہمدردی ...	تقسیم اخلاق	
تمام ملکات مؤید عدالت	عدل ...		
تمام وہ ملکات جو منت پذیری پر مبنی ہیں -	منت پذیری		

اسماء افراد اخلاق	اسماء اصناف اخلاق	انواع اخلاق	رقم	
تمام وہ ملکات جن سے قومی جذبات کا اظہار ہوتا ہے	قومیت ...	اخلاق صنفی	۲	بلحاظ اصناف افراد اخلاق
تمام وہ ملکات جن سے جذبہ وطنیت ہوتا ہے	وطنیت ...			
تمام وہ ملکات جن سے اظہار بزدلی ہوتا ہے	بزدلی ...			
تمام وہ ملکات جو خلاف عدل ہیں	ظلم ...			
تمام ملکات منافی غیوت	بے حیائی ...	اخلاق شخصی	۳	
تمام ملکات منافی انسانیت	نڈال ...			
تمام عادات -	شخصی خلق رغبت			

یہ ہے اجمالی تشکھل اخلاق کی (یعنی ملکات نفس انسانی کی) جن کی تفصیل بجائے خود ایک ایسے وسیع باب کی محتاج ہے جس کی گنجائش اس مختصر میں نہیں -

تفصیل اخلاق (ملکات نفس انسانی) میں یہ آچکا ہے کہ نوع اخلاق شخصی کے تحت ایک صنف شخصی خلق رغبت بھی ہے عادات اور اس صنف کے تحت جس قدر ملکات ہیں وہ سب عادات کہلاتے ہیں - اس کی مزید توضیح یہ ہے ' احساسات نفس کی بحث میں آپ یہ معلوم کرچکے ہیں کہ منجملہ دیگر نوعی و فطری احساسات کے ایک حاسہ رغبت بھی ہے اور یہ حاسہ تمام انسانوں میں مشترک

اور اسی کی بنا پر انسان مرغوبات کا امتیاز کرتا ہے۔ انسان بہت سی چیزوں کو پسند کرتا ہے، بہت سی چیزوں سے اُسے رغبت ہوتی ہے مگر ہر شے مرغوب عام نہیں ہوتی، بعض چیزیں مرغوب عام ہوتی ہیں اور بعض مرغوب خاص، زید کو متعدد چیزوں سے رغبت ہے، جن میں کچھ تو ایسی ہیں جو اور لوگوں کو بھی مرغوب ہیں اور کچھ ایسی بھی ہیں جو صرف زید ہی کو مرغوب ہیں۔ اول الذکر مرغوبات عامہ ہیں اور آخر الذکر مرغوبات خاصہ۔

اب یہ قابل لحاظ ہے کہ مرغوبات میں یہ تفریق و تخصیص نتیجہ ہوتی ہے، تخصیص حالات گرد و پھس کا، ہر شخص ایک مخصوص ماحول میں زندگی بسر کرتا ہے اور اسی تخصیص سے بعض مخصوص و شخصی احساسات کی بنیاد پڑتی ہے۔ اس طرح شخصی حاسہ رغبت پیدا ہوتا ہے، جب شخصی حاسہ رغبت پیدا ہو جاتا ہے، تو شخصی حاسہ رغبت سے شخصی جذبہ رغبت اور پھر شخصی جذبہ رغبت سے بعض مخصوص اعمال متعلق ہو جاتے ہیں اور اب انہیں مخصوص اعمال کی مداومت سے بعض مخصوص ملکات پیدا ہوتے ہیں، انہیں مخصوص ملکات کو جن کی بنا فی الحقیقت شخصی حاسہ رغبت ہی پر ہوتی ہے، عادات کہا جاتا ہے، عادات بھی ملکات نفس ہی ہیں مگر چونکہ بنیاد اُن کی فطری حاسہ رغبت کے بجائے شخصی و غیر فطری حاسہ رغبت پر ہوتی ہے اس لئے امتیازاً اُن کو عادات کہا جاتا ہے۔

مثلاً زید انیون سے یا قماربازی سے رغبت رکھتا ہے اور اس رغبت کی بنا زید کا شخصی حاسہ رغبت ہے جو پیدا ہوا ہے، حالات گرد و پھس کی تخصیص سے، اب اس شخصی احساس سے، ایک شخصی جذبہ اور شخصی جذبے سے ایک مخصوص عمل متعلق ہوتا ہے جس کو

ہم افیون کھانا یا جوا کھیلنا کہتے ہیں، اب ان اعمال کی مداومت سے بعض مخصوص ملکات عمل، زید کے نفس میں پیدا ہو جاتے ہیں جن کو عادت قماربازی و افیون نوشی کہا جاتا ہے۔

اس سے آپ اتنا تو سمجھ گئے ہوں گے کہ عادات و اخلاق میں کیا اشتراک ہے اور کیا اختلاف ہے اور عادات کبوں کر پیدا ہوتے ہیں۔

معیار اخلاق

ماہیت اخلاق معلوم ہونے کے بعد ایک نہایت اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ہم کس بنا پر کسی خلق کو مستحسن و غیر مستحسن سمجھ سکتے ہیں، اخلاقیات میں تفریق دلائل و فضائل اخلاق کا معیار کیا ہے؟

پے شک اگر ہم یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ مقصد حیات انسانی کیا ہے تو ہمیں یہ سمجھنا کچھ بھی دشوار نہیں کہ ہماری زندگی کے مقصد ماتحت ہمارے اعمال کیا ہونا چاہئیں، اس طرح اُن اعمال کو جو موافق مقصد حیات ہوں اُن اعمال سے جو مخالف مقصد حیات ہوں جدا کیا جاسکتا ہے اور چونکہ اخلاق کا تعلق اعمال اور اعمال کا تعلق اخلاق سے ہوتا ہے، اس لئے اخلاق کی تقسیم بھی اسی نقطہ نظر سے اخلاق، موافق مقصد حیات اور اخلاق، مخالف مقصد حیات میں بہ آسانی ہو سکتی ہے۔

مگر مقصد حیات کبوں کر معلوم ہو، اصول یہ ہے کہ کسی شے کی غایت کا علم موقوف ہوتا ہے اُس کے اجزاء ترکیبی کے علم پر، اس لئے مقصد حیات کی تلاش سے پہلے ہم کو یہ معلوم کر لینا ضروری ہے کہ ہماری حیات کے اجزاء ترکیبی کیا ہیں۔

غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہماری حیات کی ترکیب معنوی دو جزوں سے ہے ' پہلا جزو تو حیوانیت ہے ' جس کے اعمال تغذیہ و تنہہ و تولد مثل وغیرہ کا حاصل ' سعی قیام حیات حیوانی ہے اور دوسرا جزو ' انسانیت ہے جس کا امتیاز خاص ' ادراک حقیقت ہے ۔

پہلا جزو ہماری حیات کا ' ایک جزو عام و مشترک جزو ہے یعنی شریک حیوانیت ' دیگر انواع حیوانات بھی ہوں مگر دوسرا جزو ہماری حیات کا یعنی انسانیت ' غیر مشترک و مخصوص ہے اسی سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہماری حیات کا امتیاز اسی دوسرے جزو یعنی انسانیت ہی سے ہے ۔

اب ان ہر دو اجزاء حیات کے تعین اور ان کے فطری مطالبات و مدارج اہمیت معلوم ہونے کے بعد مقصد حیات انسانی یہ معلوم ہوتا ہے کہ انسان باقتضائے حیوانیت سعی قیام حیات حیوانی کرے مگر انسانیت کے ساتھ ساتھ زندگی عزیز ہو مگر ادراک حقیقت کے لئے ۔ چونکہ امتیاز انسانیت ' ادراک حق و حقیقت ہی سے ہے اس لئے انسان کی تمام سعی وجد و جہد حیات اسی ' احساس کے ماتحت ہونا چاہیے کہ اس کا قدم جادۂ حقیقت سے کہیں دگ نہ جائے ' اُس کے اعمال مخالف حق و حقیقت نہ ہو جائیں ' ہر عمل میں لحاظ و پاس حق و حقوق رہے ' غرضکہ مقصد حیات قیام حیات بغرض حق شناسی

اُس کے اخلاق ہی بنیاد ' احساس حق و حقوق اور اعمال کے حقیقی اخلاق پر ہونا چاہئے ' اِس لئے کہ مقصد حیات انسانی ' قیام حیات ' بہ غرض حق شناسی ہے ۔

یہی وہ معیار ہے جو ردائل و فضائل اخلاق میں تفریق کرتا ہے ۔ بلا شبہ وہ اخلاق جو موافق مقصد حیات ہوں یعنی جو پہلے مخالف حق شناسی اور پھر خلاف قیام حیات نہ ہوں ' وہ قابل قبول ہیں ' مستحسن ہیں اور جو اِس کے خلاف ہوں وہ یقیناً قابل ترک و مذموم ہیں ۔

ممکن ہے کہ یہ کہا جائے کہ اگر حق شناسی ہی پر حصول فضیلت اخلاق حسنہ مبنی ہے تو اس سعی میں کامیابی معلوم ' اس لئے کہ یہ شے کائنات علم میں جس قدر نایاب ہے محتاج بیان نہیں ' ممکن ہے کہ ارتقاء علم کے آخری مرتبے پر پہنچ کر کوئی ذہنیت حق و حقیقت تک پہنچ جاتی ہو مگر ہر کہ و مہ کا یہ رتبہ نہیں ؟

مانا کہ حقیقت تک رسائی آسان نہیں ' نہ سہی مگر یہ دشواری نظریات ہی تک محدود ہے ' عملی زندگی میں حق شناسی یعنی حقوق کا احساس ہرگز کسی کاوش اور کسی اعلیٰ درسی تعلیم کا محتاج نہیں ' البتہ ' ایک ضمیر روشن ضرور چاہتا ہے ' اس کی نائید میں ہم ایسی تاریخی ہستیوں کو پیش کر سکتے ہیں جو کسی اکتسابی علم کی شرمندہ احسان تو نہ تھیں مگر اُن کے اخلاق حسنہ آج تک دنیاۓ اخلاق میں رہنمائے اخلاقیین و سبق آموز بصیرت ہیں اور اس کی وجہ یہی ہے کہ اُن کی فطرت ایک ضمیر روشن و درخشاں رکھتی تھی اور ضمیر روشن ہی عملی زندگی میں فارق حق و ناحق ہوتا ہے -

باب چہارم

بعض معارف نفسیات

ارتقاءے نفس

سائنس جدید یہ تسلیم کرتی ہے کہ ابتداءً اجزاء دیمیقراطیسی (ناقابل انقسام ذرات مادی) ایک بسیط صورت میں فضاے محیط کی وسعتوں میں متحرک تھے پھر بعض اسباب کے ماتحت انہیں کے امتزاج سے کائنات کا آغاز ہوا۔ یہی ابتداءً نظریۂ ارتقاءے مادی ہے۔

لیکن ذرات مادی کی صورت اولین کا زوال (جیسا کہ بالتفصیل بحث ماہیت نفس میں کہا جا چکا ہے) اس امر کا شاہد ہے کہ صورت اولین مادہ بھی حادث تھی اور ایک زمانہ ایسا بھی تھا کہ کوئی امتیاز مادی موجود نہ تھا، لیکن وہ شے جس کے ساتھ یہ تمام مادی امتیازات بعد کو قائم ہوئے موجود تھی یعنی ایک جوہر مجرد عن المادۃ (نفس) موجود تھا اور اعراض نہ تھے۔

اب ابتداءً ارتقاءے نفس یوں ہوتی ہے کہ نفس سے اعراض اولیٰ کا ظہور ہوتا ہے۔ اعراض اولیٰ کے ظہور سے تعین صورت و جسامت ہوتا ہے مگر

اعراض کی وہ اولین صورت جس کو اولین مظاہر نفس کہنا چاہیے اجزاء دیمیقراطیسی (ذرات صغار) نہ تھے بلکہ وہ مادۂ لطیف ترین تھا جس کو حکماء مغرب

اولین تعین صورت
و جسامت ایتھر،
اثير، افلاک، آکاش۔

ایتھر کہتے ہیں اور حکماء مشرق نے جس کو ائیر، افلاک اور آکاش کہا ہے

پھر اُس مادہ لطیف ترین کے تکاثف سے وہ چھوٹے چھوٹے ذرے ظاہر ہوئے جن کو اجزائے دیسکراطیسی کہتے ہیں، اِس کے بعد اجزائے دیسکراطیسی کے استحکالہ مزاج سے عناصر کا ظہور اور عناصر کے امتزاج سے ثوابت و سیار کا ہیولی مرکب ہوا اور اِس طرح نظام شمسی قائم ہوا۔ پھر اِس سر زمین حوادث پر، جس پر ہم آباد ہیں موثراتِ علوی، (اُفتاب کی حرارت اور روشنی) اور متاثراتِ سفلی، (مرکباتِ ارضی) کے فعل و انفعال سے سب سے پہلے جمادات کی ترکیب جسمانی کا آغاز ہوا۔ پھر رفتہ رفتہ جمادات سے نباتات اور نباتات سے حیوانات اور حیوانات سے انسان کا ظہور ہوا، یہ تمام مدارج و مظاہر ارتقاء نفس ہی کے تھے، اِسی نشو و ارتقا کے متعلق حضرت مولانا جلال الدین رومی اپنی مثنوی میں فرماتے ہیں۔

آمدہ اول بہ اقلیم جماد از جمادے در نباتِ افتاد

وز نباتِ چوں بہ حیوانِ افتاد نامدش حالِ نباتِ پیچِ یاد

ہمچنین اقلیم تا اقلیم رفت تا شد اکنوں عافل و دانا و زفت

جزئیات ارتقا ہمارے پیش نظر نہ سہی، لیکن نوعیت ارتقا پر نظر

کرنے سے بھی یہ اندازہ ہوتا ہے کہ نفس کی روش ارتقا کیا ہے۔ اجسام

مرکبہ کو لیجیے، ابتدا ہوتی ہے جمادات سے، پھر جمادات میں نمو کا

اضافہ ہوتا ہے اور اِس طرح نباتات کا ظہور ہوتا ہے، اب نباتات، یعنی

جسم نامی میں، احساس و حرکت ارادی کا اضافہ ہوتا ہے اور اِس طرح

تشکیل حیوانیت ہوتی ہے، بالآخر جسم نامی، احساس، متحرک بالارادہ

یعنی حیوان میں نطق، (قوت ادراک) کا اضافہ ہوتا ہے اور انسان عرصہ

شہود میں موجود ہوتا ہے۔ پہلے درجے کا امتیاز صرف جسمانیت تھا،

جسمانیت میں نمو کا اضافہ ہوا تو نباتات ظاہر ہوئے، نباتات کا امتیاز

سو تھا، نمو میں احساس و حرکت کا اضافہ ہوا تو حیوانات ظاہر ہوئے،

حیوانات کا امتیاز احساس و حرکت ارادی تھا ' اس احساس و حرکت ارادی میں جب ادراک کا اضافہ ہوا تو انسان کا تعین ہوا - اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر درجہ ماقبل ہی درجہ مابعد کے لیے بنیاد ارتقا ہے - انسان کا امتیاز ' صرف ادراک ہے ' اس لیے درجہ مابعد کے لیے یہی ادراک بنیاد ارتقا ہے - انسان کے ادراک کی نوعیت پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارا ادراک بواسطہ احساسات ہے یعنی ہمارا تمام سرمایہ علم محسوسات ہی سے ماخوذ ہے -

اس طرح ذریعہ علم کے محدود ہونے سے ' ہمارا علم بھی محدود ہو کر رہ گیا ہے ' اگرچہ علم فی نفسہ کوئی محدود شے نہیں ' لیکن ہم بحالت موجودہ اپنے ذرائع کے حدود سے قدم باہر نہیں رکھ سکتے حقیقت بے پایاں (علم) ہمارے پیش نظر ہے ' مگر اپنی بے پرواہی کو دیکھتے ہیں اور رہ جاتے ہیں ' منزل مقصود سامنے ہے مگر پائے رفتن نہیں ' تَرپ ہے رسائی نہیں ' جستجو ہے ' کامیابی نہیں ' بہت سی باتیں ایسی ہیں جن کو ہم سمجھنا چاہتے ہیں مگر نہیں سمجھ سکتے ' مگر درہن ارتقا کہتی ہے کہ یہ نارسائی ' رسائی میں تبدیل ہونے والی ہے ' یہ جستجو کامیاب ہو کر رہے گی ' نفس کے ارتقائے مابعد کے صرف یہی معنی ہیں کہ آئندہ سعی ادراک میں محدود ذرائع ادراک نہ ہوں گے ' ادراک ہوگا مگر بلا واسطہ رسائی ہوگی مگر بلا قید - یہ ہے ارتقائے نفس مابعد اور یہ خالی امید موهوم ہی نہیں ' اصول ارتقا پر نظر ڈالیے ' ترتیب درجہ ارتقا ہی سے اس کی تائید ہوتی ہے - ہر درجہ ماقبل میں ترقی مابعد کے آثار ابتدائی پائے جاتے ہیں مثلاً ادراک کے ابتدائی آثار حیوانیت ہی سے نمایاں ہونا شروع ہو جاتے ہیں ' حیوانات میں تصورات جزئیہ کی استعداد پائی جاتی ہے ' پھر درجہ مابعد (انسانیت) میں یہ استعداد ' تصورات کلیہ ' قہاس و

استدلال تک ترقی کرتی ہے ، اسی طرح اس درجہ انسانیت میں ترقی مابعد یعنی ادراک بلا واسطہ کے آثار ابتدائی بھی پائے جاتے ہیں ۔

کسی حقیقت کا دفعتاً بغیر غور و فکر علم میں آجانا جس کو حدس ، القا ، کشف و الہام ، مختلف ناموں سے موسوم کیا جاتا ہے ایک ایسی حقیقت ہے جس کی نائید بکثرت شواہد سے ہوتی

ادراک بلا واسطہ

ہے ، یعنی ابتدائی آثار ادراک بلا واسطہ (بصیرت نفس)

کے ہوں جو ہر شخص کامل الفطرت میں اعلیٰ فرق مراتب پائے جاتے ہیں ، ترقی یافتہ نفوس انسانی میں جنہوں نے نسبتاً امتیاز انسانیت میں کوئی ارتقائی امتیاز حاصل کر لیا ہے یہ استعداد زیادہ ہوتی ہے اور دوسرے افراد میں کم ، مگر ہوتی ہے ہر کامل الفطرت انسان میں ضرور ۔

ایک سوال یہاں یہ ہوتا ہے کہ استعداد کب درجہ تکمیل کو پہنچے گی ؟ اصول ارتقا کو پیش نظر رکھ کر اس کا جواب یہی ہے کہ حیات مابعد یعنی درجہ مابعد میں ۔ حقیقت میں حیات مابعد نام ہے اُس ارتقائی زندگی کا جو درجہ موجودہ

حیات مابعد

کے بعد تکملہ انسانیت یعنی تکمیل بصیرت و کشف حجاب کا مرتبہ ہے ۔

آج ، اس حیات میں جن کا احساس محسوسات کے سوا اور کسی حقیقت ماورائے محسوسات کا معترف نہیں کل حیات مابعد میں کشف حجاب سے اُن کی آنکھیں کھلیں گی اور ارتقاء بصیرت سے اپنے اس احساس کی متشکل ذلت کو بھد شرم و ندامت نمایاں دیکھیں گے ۔ کوئی شک نہیں کہ ارتقاء بصیرت سے انسان ایک نئی کائنات میں ہوگا اور ہر شخص کی کائنات مابعد (ارتقاء بصیرت سے) اُس کے نفس کے احساسات موجودہ کا نتیجہ مابعد ہوگی ، لیکن کیوں کر ؟ اس مسئلے کی تفصیل چونکہ اس

رسالے میں خلاف موضوع ہوگی، اس لیے اسے ایک دوسرے رسالے کے لیے اٹھا رکھتے ہیں جس کا نام (اگر توفیق تصنیف خدائے قادر نے دی) حیات مابعد ہوگا۔ اُسی میں اس مسئلے کی توضیح و تفصیل ہوگی کہ حیات موجودہ کس طرح حیات مابعد کے لیے بنیاد اساسی ہو سکتی ہے اور ترقی بصورت نفس سے موجودہ احساسات کا نتیجہ مابعد کیوں کر ظاہر ہوگا۔

انسان اور کائنات

تو بمعنی جان جملہ عالمے . ہو دو عالم خود توئی بنگر دیے

— از حضرت مولانا فریدالدین عطار

اگر انسان کو اُس کی حقیقت یعنی نفس مطلق کے اعتبار سے دیکھا جائے اور تفریق تعین انانیت کو نظر انداز کر دیا جائے تو انسان وہ جوہر متجلی ہے جس کے اعراض کا مجموعہ تمام کائنات مظاہر و شہوں ہے۔ ذرے سے آفتاب تک کوئی شے ایسی نہیں جو انسان کا مظہر نہ ہو یا جس میں انسان ظاہر نہ ہو۔ لیکن اگر اعتبار تفریق تعین انانیت کا کیا جائے تو انسان تمام مظاہر کائنات معلوم میں نفس (نفس مطلق) کا مظہر کامل ہے اس لیے کہ تمام کائنات معلوم بجز ذات انسان مظاہر صفات نفس ہے اور امتیاز ذات نفس کا ظہور بصورت انانیت ذی شعور، ذات انسان کے سوا اور کسی مظہر میں نہیں، اس طرح انسان کا ظاہر یعنی اُس کی جسمانیت مظہر صفات نفس اور اُس کا باطن یعنی اُس کی انانیت مظہر ذات نفس ہے اور اس طرح انسان نفس کا مظہر کامل ہے۔

اک جرم صغیر آپ کو سمجھا ہے، مگر تو !

وہ ہے کہ نہاں جس میں ہے اک عالم اکبر

یہ ہے فضیلت انسانیت ' کہ کائنات معلوم (بجز ذات انسان) ' کائنات انسانی کے مقابلے میں عالم صغیر ہے ' اس لئے کہ صرف مظہر صفات نفس یعنی مجموعۂ اعراض ہے اور کائنات انسانی کہ ذات و صفات دونوں کی مظہر ہے ' اس عالم صغیر کے مقابلے میں کائنات کبیر ہے یہ ہے انسان کا مرتبہ اس کائنات میں -

اور یہ ہے انسان و کائنات - باین سمہ اس مظہر کامل یعنی انسان اور مظہر یعنی نفس میں متعدد امور ما بہ الامتياز یہی ہیں مثلاً (۱) نفس مطلق ' مطلق ہے اور نفس انسانی ' نفس مطلق کی ایک تشکیل مقید -

(۲) انسان کی انانیت اگرچہ ذی عقل و شعور ہے لیکن نفس مطلق کا غیر مقید عقل و شعور کچھ اور ہے اور انانیت کا مقید عقل و شعور کچھ اور - ادراک نفس (نفس مطلق) غیر مشروط تعقل اور ادراک انانیت مشروط تعقل ہے اور کیوں نہ ہو کہ شعور انانیت ایک متعین و مخصوص فعل نفس ہے مگر شعور نفس مطلق ' مطلق شعور ہے کوئی فعل نہیں - اور یہی کچھ امور ہیں جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں -

غایت و نہایت

ہر مشین میں متعدد پرزے ہوتے ہیں اور ہر پرزے کی کوئی غایت ہوتی ہے مگر وہ غایت انتہائی نہیں ہوتی - ہر پرزہ چونکہ ایک نظام سے وابستہ ہوتا ہے اس لئے اُس کے تمام افعال مشین کی غایت انتہائی کے ماتحت ہوتے ہیں - ہر پرزے کی غایت یہی نہیں ہوتی کہ وہ اُن مخصوص افعال ہی کے انجام دینے کے لئے بنایا گیا ہے جو اُس کے نظام کا اقتضا ہیں

بلکہ یہ بھی ہوتی ہے کہ وہ اس مشین کے مقصد انتہائی کے حصول میں معین و معاون ہوتا ہے جس کے ساتھ اُس کا تعلق ہے ۔

کارگاہ ارضی کی حیثیت بھی ایک مشین کی سی ہے اس میں بکثرت آلے اور متعدد آلہ کار قوتیں کام کر رہی ہیں ۔ اس کائنات کی ہر شے ایک آلہ ہے اور ہر قوت آلہ کار ، ہر آلے کی کوئی علت غائی ہے اور ہر غایت کی کوئی نہایت ۔ عناصر کی غایت ترکیب اجسام ہے ، اس لیے عناصر سے اجسام مرکب ہوتے ہیں اور ابتداء جمادات کا ظہور ہوتا ہے ۔ اس کے بعد غایب موالید پر نظر ڈالیے ، جمادات کی غایت بنائے نباتات ہونا تھا یوں جمادات سے نباتات کا ظہور ہوتا ہے اور نباتات کی غایت سر و سامان تکملہ حیوانیت فراہم کرنا تھا ، اس طرح نباتات سے حیوانات کی بنیاد پڑتی ہے اور حیوانات کی غایت ایک مقصد آخری کے حصول میں معاون ہونا تھا اور وہ مقصد آخری انسانیت ہے ۔

کسی نظام کا مقصد آخری وہی ہونا ہے جو اُس کے نظام کے اعمال مجموعی کا حاصل ہو ، اس طرح ماننا پڑے گا کہ تمام کائنات کے وجود کی انتہائی غایت تکملہ وجود انسانیت ہی تھی ۔

لیکن انسانیت کی غایت انتہائی کیا ہے ؟ اس کا ایک ہی جواب ہے کہ ادراک بے پایاں یعنی حقیقت شناسی ، یہ ہے غایت و نہایت ۔

خودی

فلسفۃ الہیات کی تمام کاوش کا خلاصہ صرف یہ سوال ہے کہ ” ہم کیا ہیں “ اگر یہ عقودہ وا ہو جائے تو ایک بڑی جنگ کا خاتمہ ہو جائے اور آج ارباب ذوق و وجدان اور اصحاب فکر و نظر میں صلح ہو جائے ۔

اصحاب فکر و نظر اس حقیقت تک استقراء قیاس کے ذریعے سے پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں اور ارباب ذوق و وجدان ' بصیرت نفس کے ذریعے سے - اول الذکر کے نزدیک ذریعہ ادراک صرف تفکر ہے اور آخر الذکر کے نزدیک ایک حد تک تفکر اور اُس کے آگے خود بصیرت نفس ہے [۱] -

دونوں جماعتوں کی گارش کا حامل یہ ہے ' کہ اصحاب فکر و نظر کے نزدیک حقیقت تک رسائی قریباً محال مگر ارباب ذوق و وجدان کے نزدیک ممکن ' اور کیوں نہ ہو کہ فکر و نظر کہتی ہے کہ کائنات خارجی کی حقیقت معلوم ہو جانا حقیقت تک پہنچ جانا ہے - مگر بصیرت نفس کہتی ہے کہ کائنات داخلی یعنی خود اپنی حقیقت کو پہنچ جانا ' حقیقت تک پہنچ جانا ہے - اس لئے فکر و نظر کا راستہ دشوار گزار سونے کی وجہ سے منزل تک رسائی مشکل ہوگئی اور اصحاب فکر و نظر مایوس ہوکر رسائی محال سمجھنے لگے - برخلاف اس کے مسلک ارباب ذوق و وجدان ایک سیدھا راستہ تھا - اس لئے اس کی راہ کے مسافر نامراد نہیں رہے -

من عرف نفسه فقد عرف ربه

(جس نے اپنے نفس کو پہچانا اس نے اپنے خدا کو پہچانا)

چونکہ انسان باعتبار اپنی جسمانیت کے تمام اجسام سے اشتراک رکھتا ہے اس لئے جسم انسانی کی حقیقت تک پہنچ جانا ' مطلق حقیقت جسمانیت تک پہنچ جانا ہے ' اس طرح انسان کی جسمانیت کا علم تمام عالم اجسام کا علم ہے -

[۱] بصیرت نفس وہ استعداد ادراک ہے جو متعارف ذرائع عقل کے علاوہ خود نفس

انسانی کو حاصل ہے اور یہی ذریعہ ہے ادراک بلا واسطہ ' یعنی حدس ' القا ' کشف و الہام وغیرہ کا ' جیسا کہ ہم " ارتقاء نفس " میں کہ چکے ہیں -

انسان باعتبار اپنے نشو و نما کے تمام نباتات سے اشتراک رکھتا ہے ،
 اس لیے انسانی جسم کے نشو و نما کی حقیقت کو سمجھ لینا حقیقتِ نمو
 تک پہنچ جانا ہے ، اس طرح جسم انسانی کے نشو و نما کا علم تمام عالم
 نباتات کا علم ہے ۔

انسان باعتبار اپنے احساس و حرکت ارادی کے تمام حیوانات سے
 اشتراک رکھتا ہے ، اس لیے انسان کے احساس و حرکت ارادی کی حقیقت
 کو معلوم کر لینا ، حقیقتِ احساس و حرکت ارادی کو سمجھ لینا ہے ،
 اس طرح انسانی احساس و حرکت ارادی کا علم تمام عالم حیوانات کا
 علم ہے ۔ گویا کہ بلا لحاظ انسانیت ، انسان کے مشترک خصائص کی حقیقت
 تک پہنچ جانا تمام عالم موالید کی حقیقت کو پہنچ جانا ہے ۔ اس کے
 بعد بلحاظ انسانیت دیکھئے تو انسان باعتبار اپنے مخصوص امتیاز ، صفت
 ادراک کے ، مظهر ذاتِ نفس ہے اس لیے انسان کا حقیقتِ انسانیت تک
 پہنچ جانا حقیقتِ نفس تک پہنچ جانا ہے ۔ اس طرح انسان کے ظاہر و باطن
 کا علم ، تمام کائناتِ داخلی و خارجی کا علم ہے اور اس طرح علمِ حقیقت
 انسان عقدہ کشائے اسرارِ ہستی ہے ۔

لیکن حقیقتِ ذاتِ انسان کیا ہے ؟ صورتِ متعینِ نفس ، اور مطلق
 نفس ؟ ہم قیاس سے تو اتنا ہی سمجھ سکتے ہیں کہ نفس (نفسِ مطلق)
 ایک جوہرِ مدبر و عاقل ہے اور کائناتِ مجموعۂ اعراض ، یہی تعلقِ نفس
 مطلق و کائنات ہے ، اس سے آگے قیاس کی رسائی نہیں اور یہی اصل نظریۂ
 وحدتِ وجود ہے کہ عقل ، ایک نفسِ کلی کا امتیاز کرتی ہے اور کائنات کو
 اُسی کے شہوں مختلفہ کا مظهر سمجھتی ہے ۔ لیکن بصورتِ نفس و ذوق و
 وجدان کا انکشاف یہ ہے کہ نفس ایک تجلیِ امرِ الہی ہے مگر خود
 متجلی نہیں ، یہیں سے ہمارا مذہب ، اس مسئلے میں مسلکِ وحدتِ وجود

(ہمہ اوست) سے جدا ہوتا ہے اور یہی وہ حقیقت ہے جس کے انکشاف سے انسان میں احساس توحید اور احساس توحید سے احساس عبودیت ، رضا و تسلیم اور تمام وہ لطیف و مخصوص احساسات جو احساس توحید پر متفرع ہیں پیدا ہوتے ہیں مگر ان امور کا یقین کامل قیاس و استدلال کے بجائے بصیرت نفس ہی سے وابستہ ہے ، اس لیے ابواب ' مابعدالطبیعیات کے بجائے ابواب ایمانیات [۱] ہی میں اُن کا تذکرہ مناسب ہی ہے ۔ قیاس و استدلال راہ ادراک حقیقت میں ابتدائی مراحل سہی مگر مرحلہ مقصود نہیں ، منزل حقیقت شناسی ان سے بہت آگے ہے ۔

[۱] ایمانیات یعنی اُن امور میں جن کا انکشاف (ادراک بلا واسطہ) خود بصیرت نفس ہی سے متعلق ہے ، اہم ترین مسئلہ توحید ہے ، یہ اور بات ہے کہ عقل جس کا انتہائی ادراک ' المعجز عن الادراک ادراک کا اعتوات ہے مخالف اعتقاد توحید نہ ہو مگر کامل یقین توحید ، بصیرت نفس ہی سے متعلق ہے ۔ وجہ یہی ہے کہ انکشاف ہی حاصل عرفان خدا بصیرت نفس ہے ، نتیجہ فکر و تعقل نہیں ۔ بصیرت نفس ہی سے اس

حقیقت کا کامل انکشاف ہوتا ہے کہ وہ قادر مطلق ، جس کے ارادے نے کائنات معدوم کو خلعت وجود بخشا ، وہ قدیم ، جس کی قدامت پر تعدد امثال کائنات دلیل مبرعہ ہے ، وہ حکیم جس کی حکمتہائے نامتناہی پر ترتیب و تنظیم ہر جزو و کل ، شاہد ہے ، وہ خالق ، جس نے اول ، عقل اول (نفس کائنات) کو اپنے ارادے سے پیدا کیا اور پھر تمام کائنات کو قدریجاً عقل اول سے پیدا کیا ، وہ خدا ہے مثال ہے ، جس کی بے مثالی ہی اُس کی وحدانیت ہے ۔ کائنات نہیں ہے مگر آئینہ انوار صفات نامتناہی ، ہم نہیں ہیں مگر مظہر تجلی امر الہی ، باہین ہمہ وہ نہیں جو محدود عقل و حواس ہو ۔ تعدید حدود و تنہی سے بڑی ، ہیئت و جہت سے منزہ ۔ اگرچہ وجدان اُس کے کیف شہود سے سرشار اور چشم بصیرت اُس کے آثار جمال سے پر انوار ہے مگر ، وہ وہ ہے جس کا تکلف و اعتوات ۔

ع - شرمندہ قیاس و خیال و گمان نہیں ۔

چشم بصیرت سے دیکھو !

نگاہ شوق کے تعحیر اور قلب عارف کی خاموش ، معنویت میں کس کی حمد و ثنا ہے ، فضاے بسیط کی نامتناہی وسعتیں کس کی عظمت و جلال کے تصور میں کم ہیں ، سیاروں کا محیرالعقول نظام کس کی تعحیرخیز تنظیم کا شاہد ہے ،

کائنات کے انقلاب پیہم ہمیں کیا بتاتے ہیں ،

ہمارے جذبات ہمیں کس طرف لے جاتے ہیں ،

مہیبت میں ہمیں کون یاد آتا ہے ،

دل کس کی یاد سے تسکین پاتا ہے ،

وہ کون ہے ؟



Allama Iqbal Library



26589

غیر شرمندہ دلیل ہوں میں
خود ہی اک آیت جاہل ہوں میں
کیوں نہ پہچانوں بے دلیل تجھے
قائل اپنا تو بے دلیل ہوں میں
خود شناسی ، خدا شناسی ہے
غیر شرمندہ دلیل ہوں میں
کہو کے گویا وہ حقیقت میں
آپ اپنے لئے دلیل ہوں میں



رسمه رانده رانده رانده

رسمه رانده رانده رانده رانده

رسمه رانده رانده رانده رانده

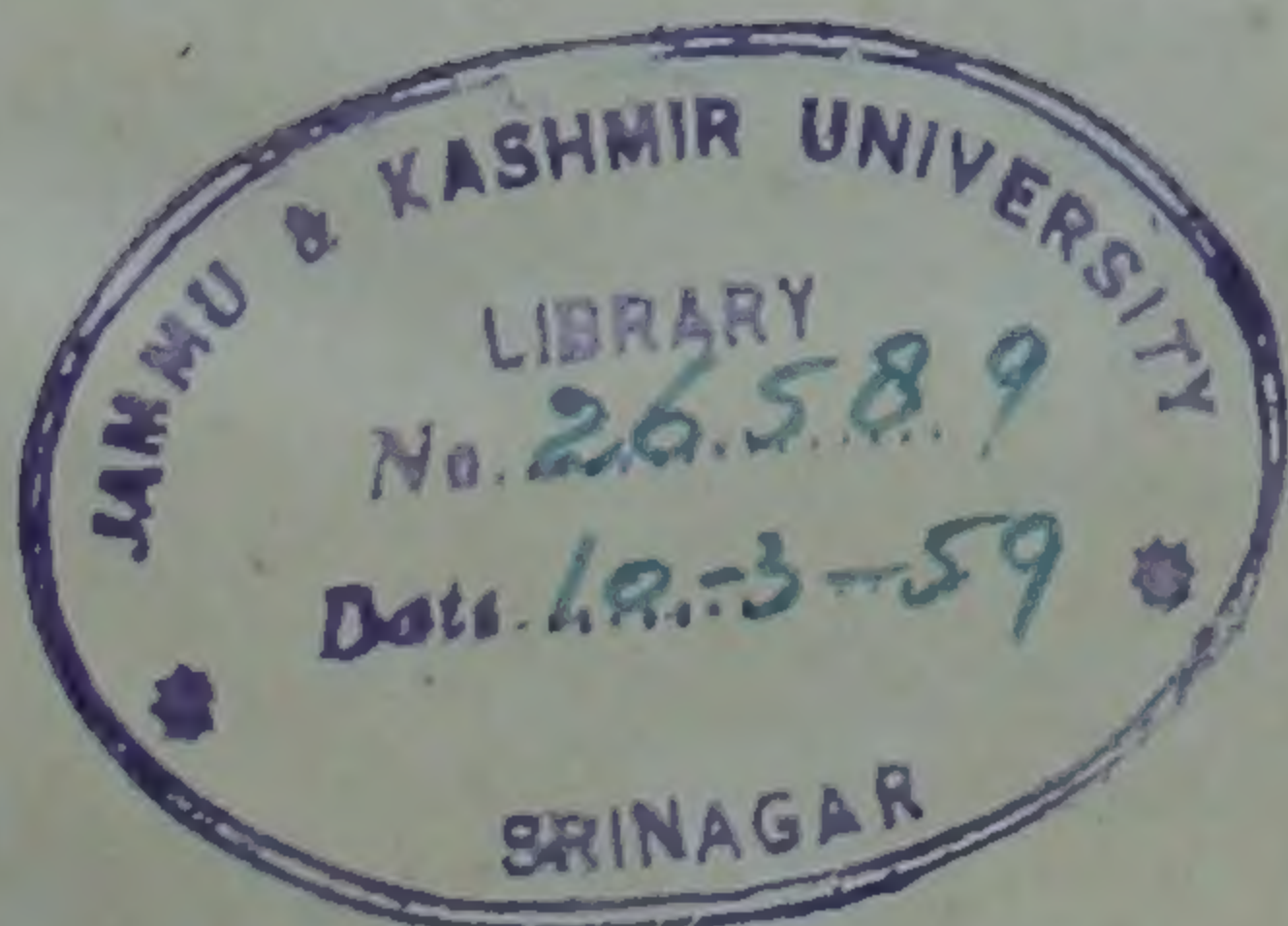
رسمه رانده رانده رانده رانده

رسمه رانده رانده رانده رانده

رسمه رانده رانده رانده رانده

رسمه رانده رانده رانده رانده

رسمه رانده رانده رانده رانده





**ALLAMA
IQBAL LIBRARY**

UNIVERSITY OF KASHMIR

**HELP TO KEEP THIS BOOK
FRESH AND CLEAN**